









حاشية جلد سري على الجلال من القفايد  
لاحمد بن جبر

موسم  
١٤٠٨



٢٢٨



رب بر على كل غير اننى عاجز وانت قدير  
كيف لا اجد لمن تنالت من فضله الا لاء وكيف اجد لمن لا  
احصى عليه ثناء وكيف لا اشكر لمن تواردت من فضله النعماء  
وكيف اشكر لمن ليس بسلسلة شكره انتهاء فيحان من هام  
في ادراكه افهام اولى النعم وعجز الواصفون عن وصفه بكماله  
وصفاته العلى ابدع قدرته نظام العالم على ما هو اليقوى اخرى  
ووفق العارفين على اختصاص المعارف الالهية والعقائد  
الدينية واقبال انوار الهدى والصلوة والسلام على محمد المبعوث  
الى كافة البرية ليبين لهم طرق الهداية وتقع يوم القيامة شفاعة  
عظيم وعلى اله واصحابه الذين هم بخور الاهداء وصبيان الاقداء  
فهذه تعليقات بل تبيينات على تحقيقات مختفية في صفحات  
شرح العقائد العنصرية للعلامة المحقق والفخر الموفق  
برهان الحكمة وسند المعرفة قبله الكلام وكعبة المرام افضل  
المتأخرين والكل المنعمين بجلال الملة والدين محمد بن عبد الله  
الذواتى روح الله رحمه وزاد في اعلى عرف الجنان وتوجه انوار  
احوت الخلق الى الله العتي اجاب بن حيدر الكردي الحسيني  
آبادى ايضا حا لكون اثاره وتبيان الرموز عباراته  
ومحاکات بين ما وقع للناظرين في تحقيق بعضلاته مع تحقيق  
للقام في تنقيح المرام بحيث يكشف عن وجوه خزانة اللغات ويظهر  
من اصناف العبارات درر الفوائد ويستخرج عن ابرام الكلام  
غزير المقاصد فجات عبد الله حاوية لتبليغ افكار المتفكرين

والتأخرين

والتأخرين

هادية الى الحق المبين وقد كسبت في تقريب المقصود وان افنى  
الى الاطناب فانها في انفسها غامضة فكرهت ان يجتمع  
تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق نظرها ويتعسر فهمها  
وارجو من الله تعالى ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف  
وسال عن سبيل الجور والاعتصاف وتبصرة لكل ذي متحقق  
بالنظر الدقيق مفتى هيمته عن حضيض التقليد الى قوة  
التحقيق وعلى الله التوكل والاعتماد انه هو الهادي الى سبيل  
الرشاد قال النبي صلى الله عليه وسلم متفق امته وضع هذا الحديث  
في اول الرسالة لتوقف معرفة بعض مقاصدها على معرفة  
افتراق الامة ونجاة فرقة الاثاعرة بخصوصها من بين الفرق  
وهو قوله الفرقة الناجية هم الاثاعرة وهو انان الضيد  
لطلق النبي المذكور ضمنا والا فالذكر كور ههنا خاص وهو  
محمد صلعم والتعريف انما هو للماهية فلورجع اليه يكون تعريفا  
بالعام للتبليغ ما اوحاه الله اليه او رد عليه ان من  
يدعو الى شريعة غيره لا يأتى سنة التبليغ لان الحكم قد يلف  
غيره فبعضه انما هو لتقدير حكم بعث غيره لتبليغه واجيب  
عنه بان التبليغ سنة الى قوم اخرين غير متمنع وهو انما يتم لو  
تعلق قوله اليه التبليغ ولجميع الصنف الخلق فافهم  
اللهم الا ان يتكلف بان يعم التفسير الحقيقي والاعتبارى او  
يقال التعريف انما هو للنبي المتفق على نبوته ونبوة زيد مختلف  
فيه على ما اثار اليه بقوله قيل او يقال القائل بهذا التعريف سرا

يقول نبوته



ويمكن ان يكون قيل للارشادة الى الاختلاف في انه مبعوث لنفسه  
فقط او لغرض اخر لا في اصل نبوته واذفع الايراد ح ان يقال يجوز  
ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث بنفسه  
فقط هذا وايدى بقوله كونه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل  
عن الملل والفيلسوف انه كان يشك في ظهور الكعبة ويقول يا ايها المشركون  
هلموا الي فانه لا يبقى على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد  
غيري وفيه تأمل اذ لم يدل على انه ادعى النبوة بالقياس الى الجواز  
ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن كان يعلمهم دينهم بل في  
هذا العبارة اشارة بعدم كونه نبيا قائل وقد يخص بمن  
هو صاحب الشريعة او الكتاب او رد على ان شرط الكتاب بان  
الرسول ثلثة اضيق الكتب مع واحد آخر فان الكتب سائر واثمة  
والرسول ثلثمائة وثلثة عشر وايضا ان داود عليه السلام له كتاب  
وليس رسول واجيب عن الثاني بتخصيص الكتاب بما بين فيه الاحكام  
وعن الاول بانه لشركته رسول في كتاب الايريان هارون كان  
شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب ومنهم من اجاب باحتمال  
تكرار القول كما في الفاتحة ولا يرد هذا على الشرح حيث رد بين الكتاب  
والشريعة فتأمل فان ما هو مستحق الوقوع بيان للعلاقة  
التي بها استعمل الدين الموضوع للاستقبال القريب في التأكيد  
والتحقق فهو من قبيل استعمال الدال على الملازم واردة المعلوم  
كما قيل في قوله تعالى ولو لم يعطيك ربك فترضى قائله ابو علي  
الفانك حيث قال اللام في قوله ولو لم يعطيك ربك فترضى قائله ابو علي

وكلمة سوف

وكلمة سوف نائب مناب نون التأكيد فيكون المعنى وسيعطيك  
وهو مخالف لما ذكره البصاوي في ان اللام للابتداء ودخل الخبر  
والمبتدأ محذوف والتعريف ولانت كوفاه لاللقسم فانها لا تدخل  
الا على المضارع المؤيد بالنون وجمعها مع سوف للدلالة على ان  
العطاء كائن لاحالة وان تأخر الحكم انتهى هذا اولى مما ذكر  
الفارسي اذ يفر عليه خروج سوف عن معناه ولا يلزم على هذا  
الاستعمال اللام في جزء معناه على ان يكون معناه الحالية والتأكيد  
واما اذا كان للتأكيد فقط فالامر كمال وكان في عبارة التثنية  
الى هذا حيث قال كما قيل فتأمل اشارة الى ان الاختلاف مترجم  
عن حيوة عليه السلام في شرح المواقف قال الامدي كان النكاح عند  
وفاته م على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن  
النفاق ويظهر الوثاق ثم ثابتهم خلافا ولا في امور اجتماعها  
لا يحب ايماء ولا كفر ثم يترجم الخلاف وتروى كثيرا فتدبر الى اخر  
ايام الصحابة حتى ظهر المعبد الحنفي وعيلان الدمشقي ويونس  
الاسودى وخالفوا في القدر واستناد جميع الاشياء الى تقدير  
الله تعالى ولم ينزل الخلاف بنسب والاراء تنفر حتى تفرد  
اهل الاكلام وارباب المقالات الى ثلثة وسبعين فرقة لجواز  
كون الاصول المذاهب اقل مستند لجواز كونها بهذا العدد  
في تقييد مخالفة بالاعتداد اشارة الى انه لا يصح كون الاصول  
التي بينها مخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشارة  
فرقة والماتريدي فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد

المذكورة



بواحدة والضمان المراد من كون الاصول التي بنينا مخالفة معتد بها  
 بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة وقد يقال لعلمهم  
 في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي و واصحابه  
 بل حدثت بعده ولا شك انهم لم يكن في اول حذوثرها بهذا العدد قلت  
 المراد كونها بهذا العدد في جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب  
 وقد يقال بلغوا هذا العدد في وقت من الاوقات وان زادوا او  
 نقصوا اه يمكن ان يكون هذا اختيارا لكل من شقى التريدين <sup>يندفع</sup>  
 التوهم الا انه يورد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة من فروع  
 اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول  
 على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون كلها ناجية وان قيد الاصول  
 بالتي بنينا مخالفة معتد بها فلا احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى  
 بيان تكتنه تخصص العدد المذكور بالذكر كلها في النار الواحدة  
 لاسنافات بين هذا وبين قوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة اذ  
 المراد بالاختلاف ما هو موجب الفروع فقط لا ما هو موجب <sup>الاصول</sup>  
 فانه موجب لدخول ما عدا الفرقة التي عقايد حاق في النار  
 والافتراق ههنا باعتبار الاصول فلا يرد انه ان اريداه  
 وجه عدم الورد ان تخالف الثاني وهو مجرد الدخول قوله  
 فهو مشترك بين الفرق قلنا هم على تقدير ان يكون المراد الدخول  
 من حيث الاعتقاد ولا يلزم من كون بعضهم كل فرقة عصاة الا  
 الدخول المطلق فهو في عصاة الفرقة الناجية من حيث العصيان  
 دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد ايضا والقول

بان معصية

بان معصية الفرقة الناجية مفعولة مطلقا بعيدا جدا وذلك  
 لان المواعدة الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا  
 تخصص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت هذا  
 الحديث دليل عليه اذ النص من قوله كلها في النار مطلقا الدخول  
 فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل على ظاهره  
 بل قيل الدخول بما هو من حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء  
 سلبه من الفرقة الناجية من تلك الجنة فقط لا من حيث العصيان  
 ايضا لان المسلمين كانوا في زمن حيوته عليه السلام وعند وفاته  
 على عقيدة الواحدة التي كان النبي و على تلك العقيدة مع انه و  
 كان يخبر فان بعضهم لم يخل بسبب ما صدر عنهم من المعاصي  
 كما نقل عن كتب الاحاديث فان صح هذا نعم ما ذكره الشرح ههنا  
 والا فلا اذ تخصيص الهومات بظاهر الحديث ليس بعيد  
 جدا اللهم الا ان يقال اعمال الدليل في جميع الصور اولي  
 من اعمال الكلية او في بعضها فان اعمال الدليلين ولو في بعض  
 الصور اولي من اعمال احديهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء  
 على تقيد الدخول في هذا الحديث بحسنة الاعتقاد فأمثل واعلم  
 انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه  
 بثلاث او ايات ليس واحدا منها ما نقله المصنف ولها تفريق استي  
 ثلثا وكيعين فرقة الناجية منها واحد وثانيها الهالكة ههنا  
 واحدة وثالثها كلها في الجنة الا انفرادا وفي موضع آخر كلام  
 في الجنة الا انفرادا وانه قال يمكن الروايات كلها صحيحة فيكون



الهالكة واحدة وهي تخلص في النار ويكون الهالكة عبادة عن وقع  
 النار على خلاصه لان الهالكة لا يرجي لها بعد الهلاك خير فيكون  
 الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان  
 من نوقش في حساب فقد عذب فليس ينجي ومن افتقر الى الشفاعة  
 فقد عرض لذلك فليس ينجي مطلقا وهما طرفان وهما عبارتان  
 عن كثر الخلق وخيره وبان الفرق كلم بين الدرجتين فمنهم من  
 يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف بالشفاعة  
 ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على خطاياهم في عقابهم وبعثتهم  
 وعلى ما باكثره معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة  
 المخلدة في النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت  
 وحوزة الكذب على النبي واما من كثر الامم عن كذبه  
 بعد ما فرغ كفه على التواتر من وجه وصفته ومجازاته الخارجية  
 للعادات هذا واكتنبت منه بعض المتأخرين جوابا عن قول النضر  
 والقول بان المعصية اه وقال بعده انما هو على تقدير ان لا يكون  
 المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة  
 لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس ينجي ومن افتقر الى  
 الشفاعة فقد عرض لذلك فليس ينجي مطلقا وعلى تقدير كون  
 من نوقش في حساب وافتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضوننا  
 اقول حجة الاسلام لم يفسر الناجية بجملة من الملل بخصوصه بل  
 بالتي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذا العنوان لا  
 يحقق الا في اهل السنة والجماعة لقوله عليه السلام الذين هم

على ما انا

على ما انا عليه واصحابي ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك  
 يدل عليه قوله على قدر خطاياهم في عقابهم وبعثتهم وعلى  
 حساب اكثره معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المصنف فقد ذكر  
 ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة الناجية  
 مغفورة مطلقا بعيد لما قررها اولادنا حمل الشرح على  
 الجملة من حيث العقيدة حيث قيد كلها في النار بقوله اي من حيث  
 الاعتقاد وهذا اولى اذ الضمان قوله الا واحدة استثناء الفرقة  
 بتمامه وظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على عقاب ذنوب  
 الاشاعرة مطلقا على شي من التفسير واما ما اخرج الشيخان  
 في معجمهما انه ما من عبد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده و  
 رسوله الا حرم الله على النار فالمراد الاحرم الله على التأبد و  
 تأويل امثال هذا مما يستدل به من قال لا يضرب معصيته مع الايمان  
 كما لا ينفع عبادة الكافر مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة  
 كما نقله الشيخ الشهاب الدين بن حجر عن الامام النوري في شرح  
 مثله هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله دم كلها في النار على  
 كل واحد من كل فرقة فيكون قوله دم الا واحدة رفعا للايجاب  
 ولا يلزم القول بان المعصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا  
 انتهى ونقصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة يكون  
 قوله دم كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار فيكون  
 قضية كلية شاملة على قضايا كليات موضوع فرقة من  
 افراد من افراد موضوعها عن الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي

ولا شك ان استثناء فرقة من اهل السنة موقوف على ما



فجاء دخول بعض الافراد من الناحية الختة ابتداء برفع  
المنافاة فإلزام القول المذكور في دفع المناقات انما هو على ان  
يكون الحكم على احاد العدد المذكور التي هي الفرق والطوائف يكون  
قوله الا واحدة التثاء الطائفة واحدة فيقتضي عدم دخول  
ابعضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيان العاصين  
منها كسبا للدخول فيها ولا يخفى حتى التوجه الاول فاما ملحق  
يطلع على ما هو الحق ولا يبعد ان استقلا مكنهم اهني  
ان المراد بعدم دخول فرقة الناجية ان مكنهم قليل بالنسبة الى  
الساير الفرق لا ان دخولهم لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف  
دخول السائر الفرق فانه من حيث العقيدة الباطلة ايض  
وسوء العقيدة يوجب ان يكون المكث اطول فيما هو بسبب  
المعاصي من دأب النبي ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد  
قال في المنظومة النسبية في تعريف الصحابي هو الذي في  
حالة الاسلام فذهب الى دعوى الانام ومات مسلما ولو سته  
وقع خلال انتار وارفع من غير تعلق بكيفية العمل الفرض  
ان معناه عن تعلق الفرض وفيه ان الفرض لا يتعلق بكيفية العمل  
بل بنفقه وانما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم لا غرض من حصوله  
كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ومعنى تعلقها  
بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل كالنسبة في  
الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم و  
ان كان خلافا لظاهر السياق فافهم التابعون في الاصول

الشيخ ابو الحسن

الشيخ ابو الحسن الاول موافقون ليشمل من قبله من الصحابة  
والتابعون وغيرهم من اهل السنة دون البدع والاهواء  
واما ما تريد فلم يختلفوا اختلافا معقدا به فلا يبعد فرقة  
اخرى ولا يخفى ان الاولى اهل السنة بدل الاشاعة  
قلت الشيعة توافق المعتزلة اه آثار في الجواب الى المنع بقوله  
توافقاه والمعارضه بالقلب بقوله بل الا سبق لذكره او  
نقضى على تقدير تمامه الدليل المذكور يكون دليلا للاشاعة  
للاشيعة وانما قلنا على تقدير تمامية دليل المذكور يكون  
دليلا لان قول الحل والطوي ينبغي ان يكون تلك الفرقة  
مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة  
انما ثبت بدليل آخر وهو انه يلزم الترجيح بلامرجح على تقدير  
عدم كونها مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان  
الملازمة تم لجواز كون الشيء الذي خالف فيه مخالفة  
يسيرة مرجحانها وبهذا ظهر ان التعويل في النجاة للائحة  
انما هو على ما ذكره او لا بقوله قلت سياق الحديث اه  
اثبات فان المذكورات ليست كذلك الا ما ذكر في هذه الرسالة  
من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد  
حتى يكون الاجماع ههنا بالمعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت  
لان جميع مقاصد هذه الرسالة في جبر هذا الاجماع مع ان  
النسبة الى طائفة مخصوصة بأي عنه ولما كان الفلافة  
اصطلاحا على اطلاق الحديث على المبوقية بالاذان بالعدد



يعتبر ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على مسبوقية الزمان  
بالعدم كذلك يطلق على المتبوقية بالذات بالعدم والمحمول غنيم  
على العالم بجميع اجزائه انما هذا المعنى المتعنى بالاغم بناء على ما ذهبوا  
اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على ما ينبغي تفصيله قال  
في شرح الملمص اعلم ان الحكماء اختلفوا على اثبات الحدوث الذاتي  
بان كل ممكن فانه يتحقق العدم من ذاته والوجود من غيره وما  
فيه بالذات كسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود  
تقدمها بالذات فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه  
لو كان للممكن يتحقق العدم لذاته لكان متمتعا فلا بد من عدل  
الامام عنه الى ايراد المجته على وجه آخر وهو ان استحقاقية  
الاستحقاقية تقدم على استحقاقية احدهما فان الاول من ذاته  
والثاني متأخره وما هو من الذات اقدم من الغير فيكون حدوث  
الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة الحكماء اذ  
من عبارة الحكماء على ما قاله السيد قدس سره في تعليقاته على حكمة  
العيني ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ببقا  
ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم  
ببقا ذاتيا اذ الحدوث مسبوقية بالعدم فان كان ذاتيا  
فهو الذاتي وان كان زمانيا فهو زماني وهذا مفروض من  
الهيئات الشفاء ويفهم مما عدل اليه الامام انه عنده عبارة  
عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح الشرح  
في تعليقاته على التبريد بان فسر الحدوث بهذا المعنى فقد قوت

معنى الحدوث

معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في الفرق مسبوقية الوجود  
بالعدم بالذات او بالزمان اذ تلخص هذا علمت وجه تسميته  
الشر الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما  
اشتهر بين المتأخرين من الاحتياج الى الغير بل جعله متعلقا  
للحدوث الذاتي كما اشار بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود  
الفاعل ببقا ذاتيا يستلزم عدمه على وجود بالذات ولا يخفى  
ما في هذا القول من السهولة فالأوضح ان يقال فان كون  
الممكن مسبوقا بوجود الفاعل يلزم تقدم عدمه على وجوده  
بالذات وهو الحدوث الذاتي وحاولوا بيان ذلك  
بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد على التبريد قال  
فيها ناقلنا عن الشيخ انه قال في الالهيات الشفاء للمعول في  
نفسه ان يكون ليس قوله عن علمته ان يكون آيا اى موجودا  
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان  
من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول آيا بعد بعية  
بالذات هذا كلامه واورده عليه الشرح ان المعلول ليس في نفسه  
ان يكون معدوما كما انه ليس في نفسه موجودا ضرورة احتياجه  
في كل طرف الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر ما نسخ عليه وجهها  
آخر لهذا المطلوب وهو انه وجود المعلول كما كان متأخرا  
عن وجود العلة لا يكون في مرتبة وجود العلة الا بالعدم  
والالم يكن وجوده متأخرا عنها ثم رده عليه بما تلخص منه ان  
ليس في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في

التقدم لعدم على الوجود  
بالذات منه



لهذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اتفق الحدوث الذاتي  
بهذا المبدأ والا فلا هذا ولا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم  
فلما صح ان يقال ان الحادث مسبوق بالعدم عند المعنى ووجه  
بعض المتأخرين في تعليلاته على حاشية التي لا يوجب لا يرد عليه  
ما ذكره حيث قال ويمكن ان يقال يقال في دفع بالعدم السابق على  
الوجود في الحوادث لا بقية ذاتية هو صفة الذات الذات  
المأخوذة من حيث هي بناء على تقدم فعلية الذات على الوجود  
وهذا لا يتصور في القديم لانه مخصوص بذاته تعالى ووجود  
عين ذاته وليس له حالة التوحيدي عن الوجود وقال الشيخ المعلق  
ان يكون في نفسه ليس حيث قد يقول في نفسه انه ما نقل  
عنه ظاهرا لا تطابق عما قلنا فلنأمل انتهى  
فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم  
فانهم قالوا العلة التامة في العلول الاول بسيط قال السيد  
قد كره في تعليلاته على صفة العين لا يقال لا بد من اعتبار  
امكان العلول مع العلة الفاعلية ولو كان التركيب لازم  
لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر  
متصفيا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ من جانب  
المطلوب ففي تأمينا يمكن ان يطلب له علة وسبب ولا شك  
انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انه ورد هذا  
بان كلا من الجرم المادي والصوري جزء من العلول مع انه  
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة

التامة ايضا

التامة ايضا مع كونه صفة العلول وسببها لم يلزم  
محدود هذا وقد افيد انه كما يلزم على تقدير تقدم العدم على  
الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة يلزم  
ايضا ما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود واحتجاج  
التقصين كما لا يخفى على المتأمل فان قلت تقدم العدم على  
الوجود بالذات من قبل تقدم العلة المدة فيلزم ان لا يوجد  
ممكن قدم بالزمان عندهم مع ان مدار هذه الاصطلاح منهم  
على اثبات قدم الزمان لبعض المباني ولا يدفع بان العدم  
لو كان معدا لوقد تقدم الوجود على نفسه بناء على ان المعد سبق  
بوجوده وعدمه وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود  
وعلم العدم مثلا زمان ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الآخر  
هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء في بيان الحدوث الذاتي  
بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا احتاج  
وذاته يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج الى جعل وتأثير بخلاف  
الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته ولا يلزم على  
هذا ان يكون مقتضى الذات حتى يصير حقيقا وقولهم باستواء  
طريق الممكن بالنظر الى ذاته معناه استوائه في عدم وجوب واحد  
منها بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم العلة معناه ان  
العدم لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفي انعدام العلة لان عدم  
العلة سائبة في عدم العلول ولا شك ان الممكن يكون احق بالعدم  
من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى للاحقية على ما فهمه



بعض المحققين من المتأخرين في كلام بعض الشيخ في الالهيات  
اثارته في بيان تقدم الذاتي والاقدمية لانا الذات بالقياس  
اليها بالغير بمعنى اللاحقة تظاهر فان قلت انهم نفوا الاولوية  
الذاتية في الممكن لاحد صل في الوجود والعدم حتى لا يند باب اثبات  
الصانع وما ذكرتم ينافية قلت لاسناعات لان الاولوية المنفية  
انما هو الاولوية بالقياس الى نفس ذات الممكن من دون ملاحظة  
غيره اصلا وهرنا اولوية العدم انما يكون بملاحظة عدم  
العلة وعدم تأثر وجودها مع انه لو ائتم احد اولوية العدم  
بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم استلزام اثبات الصانع وايض  
لا يلزم الاستناع لعدم بلوغها مرتبة الوجود ومن هذا تبين  
سما نقل عن الالهيات شفاء الشيخ من انه المعلوم في نفسه  
ان يكون ليس به بعدية وثنائية المراد بالبعدية الرئانية  
هرنا لا يجامع البعدية القبل سواء كان كلاهما في زمان  
كافي الرئانات او لا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزاء  
الزمان وكما في عدم الزمان والزمان او يكون في زمان ولم يكن  
القبل في زمان كقدسية كجانه وتعالى على الرئانات مع ان القيد  
الاخرين عند المتكلمين مسمى بالتقدم الذاتي عما يشير اليه اثر  
في آخر مسألة الحدوث ودعوى ان البعدية الرئانية بالنفي  
المذكور انما يكون لاجزاء اولوا بالذات ولما عداها ثانيا وبالعوض  
مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه يع واقعا الزمان  
تعالى وتعالى عن ذلك فبين من هذا بطلان استدلال الفلاسفة

على قدم العالم

على قدم العالم يقدم الزمان واتباعه من متأخر الفلاسفة  
كالغزالي وابن كينا ومطلق صورها الجمية اي  
صورها الجمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصور  
التي هي طبيعة واحدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجية عن  
حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها اولا  
وابدا كذا في شرح المواقف وصورها النوعية عطف  
على قوله بموردها والصحيح ان قدمها بانواعها بناء  
على بقاء صور الانقصاصات في اسرجة الموالد القديمة بالنوع  
عندهم فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل  
الحدوث الرئاني عنه مخالف والحاصل ان نقل الحدوث عن  
افلاطون غير موجه وما ذكره المصنف ذلك الكتاب من ان مراد  
ارسطو من ذلك الرجل افلاطون من يف اللهم الا ان يقال  
بالقدم المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر الاجزاء فان  
افلاطون غير قائل به بل يقدم البعدية والنفوس الجبردة مما  
اتفق عليه غير ما قال افلاطون بقدمه في لا يلزم الاولوية  
جنس هذه المسألة ونحوه من الاسور العامة المشتركة بين تلك  
المعتقدات كالنوع والخاصة والنوع والعرض العام فان قلت  
فيكون قدم الكلي الطبيعي المحفوظ بتعاقب الاشخاص  
المستقلة قلت مقصود التزم هذا الكلام ابطال ما ذهب  
اليه الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما تفضله  
في الشرح حيث قال فان ارسطاطاليسه والا فالتسريط عند



مطلقا بجرى بان برهان التطبيق فيه مطلقا على ما سيظهر  
تحقيقه من كلاس على ان الجموع غير رات لا تخص قديما غيره تعالى  
ولو لم ان الجموع عليه في القديم مطلقا فلا تلم ان الكلي الطبع  
موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكات وتبعه سيد الحقيقة  
فذكره والحق فعند الشيخ وغيره من القائلين بوجود الصلوات  
في الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات لوجود العرضيات  
موجودة بالعرض بوجدها فممكن ان يقال لعله تلك الحوادث  
المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجوب الكلي المشترك بينها  
الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو لم فعل تلك  
الحوادث تعلقات الارادة فلا يلزم الاقدم القدر المشترك  
بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى حقيقة تعلق فلا يلزم  
ذات قديم غيره تعالى وتقدس ومع مجوز تلك الاحتمالات  
كلا او بعضا لاحاجة الى التثبت بان فرق بين العلة الموجبة  
والحتمية بان تخلق المخلوق عن الاولى لم يخرب عن الثانية جائز  
كما هو عند امام الرار وتبعه جمهور المتأخرين وبقي اليه  
اخر الجواب الثاني على ما يظهر ودعوى ان المعدات الغير المتناهية  
لا يتفهم الا بحركة كرمادية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة دعوى  
من غير برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوى التقدم  
الطبيعي فلا يسر ذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم  
زماني بالمعنى المذكور وهو ان يقع القبل والبعد كلاهما  
في زمان فينتقل لم لا يجوز ان الجامع القبل والبعد فيها

لعمري

مع انه لا يقع شئ منها في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان  
ويكون هي حيثما القديم مستند الى القديم وحدث اختصاصها  
واسطة في صدور الحوادث على ان في الحقيقة الزمان وكونه كما  
بالذات وكونه مقدار الحركة بخلاف على ما لا يخفى بعد المراجعة الى  
محل اثبات الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم ينقسم  
الى الساعات والمشهور وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون  
وكذا دعوى ان المعدات لا بد ان ينتهي الى مادة قديمة  
للصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة الى ما في قول الحكماء  
ان كل حاك في زمان لا بد فيه من سبق مادة تقدم امكانها بها  
بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا امكانه  
منفي وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يكون قائما بنفسه  
فكون قائما بحل فلا يلزم الانقلاب من النقص والحل وتقرى  
الاول ان يقال ما ذكر جاز في الاستناع والعدم بان يقال لا فرق  
بين قولنا امتناعه منفي ولا امتناع له ولا عدمه لا ولا عدم له  
وتقرى الثاني ان يقال قولنا امكانه لامعناه انه متصف بصفة  
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة  
العدمية وكما ان فرق بين اتصاف شئ بصفة ثبوتية وسلب  
اتصافه بها كذلك فرق بين اتصاف الشئ بصفة عدمية  
وسلب اتصافها بها وانما تعلم انه لما فرض حقوق جميع  
ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلافا للقول  
لان الامكان مما لا بد منه في وجوده اه فيه انه لا يلزم من كون

أينته

الممكن



وجوده في الازل محال لان لا يكون له امكان في الازل اذ امكانه  
فيما لا يزال ثابت في الازل ولا يلزم من ازلية الامكان امتداد  
الازلية على ما يشير اليه الشر فلا يلزم خلاف الفرض ولا قلب  
الحقيقة لان ثباته منه في الوجود في الازل الى تحقيق الازل  
فان قلت هذا انما يصح على ان يكون الترتيب في الوجود التلازمي  
لا في مطلق الوجود وكلام الشر مبني على الثاني قلت الظاهر  
ان الترتيب في الوجود الذي للحادث لان مدعي الحكم ان مكنا  
قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا وحي يلزم اما قدم الحادث  
او حدوثه بدون تمام علته او التسري ما ذكر بعض الافاضل من  
ان الترتيب في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع  
قطع النظر عن كونه عدما قديما او حادثا مبني على عدم كونه  
دليلا فيما استنباد افعا للتالي بالنظر الى شق الاول  
من الترتيب وهو خلاف الفرض ولزوم قدم الحادث على الثاني  
ظ على مذهبه من ان خلف المعلول عن علته التامة سواء  
تخارا او سوجبا متنع الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه  
لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت  
شق رده الاستدلال بين الشقين يلزم على اولها حدوث المكان  
بدون تمام علته وعلى الثاني التسري في الجواب باختياره يلزم  
احد شقيه ومنع لزوم ما رتبته او منع بطلانه وان كان مكابرا  
اما الاول فلانه لا يخفى في لزوم ما رتبته كل واحد من شقي شق  
الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون تمام

علته باطلا

علته باطلا يلزم استدلال باب اثبات الصانع وبطلان التسري  
معلوم من البراهين القاطعة فيمنع ايضا مكابرة قلت هذا الجواب  
اختيار الشق الثاني مبني على ان الجيب ردد الوجود المرد فيه  
في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او المطلق واما  
الوجود الازلي وبالنظر الى الشق الاول تختار الشق الثاني  
دون الثاني فانه بالنظر اليه تختار الشق الاول من الثاني  
دون الثاني من الترتيب ومنع لزوم قدم الحادث بناء على الفرق  
بين العلة الموجبة والمختارة استنتاج خلف المعلول عن الاول  
دون الثاني على ما ينجر اليه آخر هذا الجواب على ما لا يخفى على المتأمل  
في آخره للمصنف وبالمهلة كونه اختيار الشق الثاني مبني على  
الاول من شقي الترتيب الذي ردد الجيب بينهما الوجود المرد فيه  
في استدلال الفلاسفة وان كان خلاف الفرض كما رتبته الاشارة واضرار  
الشقوق البعيدة للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد الجوابين  
مبني على الشق الثاني فانه بالنظر اليه تختار ايضا الشق الاول من  
الترتيب اه قائل وهو خلاف المفروض او المفروض ان  
التعلق بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا  
يحتاج الى مزج آخر على ما يفهم من قوله ان من جملة ما لا بد منه في  
قوله بل بوجوده فيما لا يزال وليس المراد من المفروض ما اختار  
في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في ترتيب الفلاسفة نعم خلاف  
المفروض على تقدير شق التسمية انما هو خلاف المفروض في هذا المعنى  
فله قال بعده وهو خلاف المفروض لكان اللهم الا ان يقال ان  
الظهور



ان كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الى مطلق الوجود  
 او الوجود الازلي وان كان خلافا لضم كماله الاشارة  
 وحققوا التردد في التعلق بانه متم او ليس متم لما كان  
 في الوجود اللازم الى على شق المسئلة خلافا الذي هو الوقت  
 الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا نترك قوله وهو خلاف  
 المفروض هناك فمما نأمل على ان تنقل الكلام الى ذلك الامر  
 ونقول ان التعلق الازلي اما ان يكون متما لعلته وجود ذلك  
 الامر ولا وعلى الاول يلزم اذلية ذلك الامر وهو باطل لانه  
 ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم اذلية ما اعتبر فيه ذلك وعلى الثاني  
 وعلى الثاني ان يحتاج ذلك الامر الى امر آخر فيتم  
 وقد تعلق الارادة بوجوده في وقت معين فلا يجد الا فيه وهذا  
 بانه يتوقف حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث  
 فينقل الكلام فيه ويتلوه واجيب بان حضور ذلك الوقت  
 الذي هو حادث يتوقف على حدوث وقت آخر سبق وهكذا  
 فاللازم بتسلسل الاوقات الماضية المتوهم التي لا وجود لها  
 في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا لم  
 الحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد  
 عدمه بل المراد كونه غير اذلي اقول لو كان ذلك الوقت حادثا  
 من الاعيان ايضا لا يلزم التسلسل بناء على ان الارادة كما تعلق  
 بوجود العلول في ذلك الوقت لتعلق ايضا بوجود ذلك الوقت  
 مسبوقا بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في

تقدم تعالى

تقدمه تعالى على الرمان عندهم ولا يرد عليه انه لما تعلققت  
 الارادة في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المع  
 عن العلة الثابتة او اذلية الحادث واجتماع اللازم الى مع الازل  
 بناء على الفرق بين العلة الموجبة والحادث فافهم ففهم  
 انه ليس كذلك لان المتم لعلته وجوده في الازل اما هو تعلق الازل  
 بالوجود الازلي لا التعلق الازل بالوجود اللازم الى فانه متم  
 لعلته الوجود اللازم الى كما قال وان اردتم انه متم لعلته وجوده  
 فيما لا يزال ففهم انه كذلك فان ان ذلك الوقت من جملة ما لا يد  
 منه في الوجود اللازم الى فكيف يكون ذلك التعلق متما لعلته  
 قلت المعلول ههنا ممكن مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية الزمنية  
 بالمعنى الاعمال الشامل لما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقية الزمنية  
 فيكون من اعتبارات المعلول قائل واعلم ان اعداد آخر الجواب  
 الثاني الى اختيار الشق الاول من التردد ومنع انه ليس الحادث  
 بناء على ان تخلف المعلول عن العلة المختار جائز ظاهر بعد التأمل  
 في قوله ففهم انه كذلك فلا يلزم اذلية الى آخر ما ذكره هذا وهذا  
 هو مختار الامام الرازي وجمهور المتأخرين والسرفية ان يذكرو  
 في استنتاج تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح من غير لزوم  
 عند فرض وجوده مع في وقت وعدمه في وقت آخر لا يلزم في المختار  
 لان الادارة من جهة قائل سواء كان مقادرا لوجوده فيه  
 اشارة الى انه لا يلزم ان المسبوق بالقصد والارادة حادثا للجواز



ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما  
 قرره الآمدى فلا يتم الاستدلال على حدوث العالم بانه مسبوق  
 بالقصد والاختيار كما فعله بعض اشرافنا وقد يقال  
 ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا  
 على الزمان اه اراد يكون الشيء الازل فوق الزمان ولحقا عليه  
 ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع السابق معه مع اللاحق لا  
 مجرد كون الازل السابق غير داخل تحت تعريف الزمان وتقديره  
 اذ الفلاسفة ايضا قالون به مع ان الزمان قديم عندهم يدل عليه  
 قوله فان ما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت الارادة الازلية  
 من غرضها الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجود المتناهي  
 فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل بناء على  
 انه دعوى بلا دليل وتقدير المعارضة ان يقال لا شيء من الازلية  
 بنافي لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا اثر  
 منها في الازل فيكون كل منها حادثا ولا يوجد كون هذا القول معارضة  
 عدم جعله جوابا آخر عن اجوبة الدليل حيث لم يعنون بالوجه الثالث  
 والشارح في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث وجب  
 عن هذا الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص له بدليل دون  
 دليل آخر الهم الان يقال عنوان بقوله وقد يقال اشارة الى  
 من كون الدليل ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيلا باختيار الشق  
 الاول ومنع لزوم كونه ممكنا ازليا بناء على ان جميع الممكنات  
 زمانية والاول سابق على الزمان انشأ وعدم جعله معنونا

بكون الدعوى من

بالوجه الثالث

بالوجه الثالث لا لثبوتها مع الاول في كونه نقضا باختيار  
 الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا آخر سبني على الفرق  
 بالسند اذ هو في الاول الجوان المذكور وفي هذا كون جميع الممكنات  
 زمانية وكون الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى انه يمكن ان  
 يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعنى الحصول تحت تعريف الزمان  
 لا بمعنى ان الازل سابق عليها السابقة المذكورة فان قلت  
 الكلام على السند الاختصاص مفيد قلت هذا هو المشهور لكن  
 التحقيق انه بمعنى ان السند لا يصلح للسندية مفيد على ما يفهم  
 من كلامه فانكره في تعليلاته على حكمة نعين فان قلت لو كان  
 هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا تفصيلا با  
 ختيا والشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني المبني على  
 جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو  
 غير جائز في الزمان لا امتناع كون الزمان في وقت من الاوقات  
 وهو تقرير له على وجه يعبر الزمان على ما يدل عليه قوله والزمان  
 من جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان معنى يخلق الارادة في الازل  
 بوجوب الممكنات فيما لا يزال وجودها وجودا مسبقا بالعدم  
 سواء كان وقع في وقت كما عند الزمان او لا كالزمان ويمكن ان  
 يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا يلزم الفصل بين  
 السجرات الآتية ومستعلقة اذ هو متعلق بالجواب الثاني على انه  
 يحتاج في صورة النقض الى ما يعجز اليه اخر الجواب الثاني من منع  
 استحالة تخلف مطلقا كما لا يخفى على المتأمل هذا والحق ان هذا



الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع توهم الثاني عنه فان قوله  
تعلقت الارادة في الازل بوجود المعدادات فيما لا يزال ولو  
كان المراد منه وجودها وجودا سبوقا بالعدم مطلقا الا  
ان المتوهم لتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لتبادره  
في باري الرأي من الازال فتكل بالزمان في دفع بقوله فقد  
يقال اه فتأمل فان قيل الغرض منه بيان ضعف الجواب  
عن استدلال الفلاسفة باختيار الثاني ومنع لرقوم التي  
بناء على ان الحوادث الازالية الى الممتد الى العلة انما هو متعلق الارادة  
وهو امر محلي لا يحتاج الى امر مخصص بوقت ولئن سلم فالتر  
في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير متمنع وبطلان ما قيل  
يلزم من انتباه التعلقات كون غير المتناهي محصوا بين الحاصرين  
والافلا وجه لهذا السؤال بعد الالتزام خلف المعلول عن العلة التي  
اذا كان مختارا اذ هي اختيار الثاني من شئ هذا السؤال ومنع  
الملازمة ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق تماما  
للعلة على ما هو مدار الجواب اذ لا يخلو من ان يكون حادثا او قدما  
وعلى الاول يلزم السلب وعلى الثاني القدم ولا يخفى ان هذا السؤال  
كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا بان هذا التسلسل في المعداد  
وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق  
فالقول بالاعضاد ههنا وهو ظاهر الفساد وان صدق  
اه فبطلان هذا التسلسل بهذا القول غير موجه واما بطلان بدهان  
التطبيق فقد قيل انه ثابت بناء على انها ممتدة من الاعتبارات

التي ينقطع

التي ينقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف بوجود العالم  
عليها فيرى فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها بالتوهم  
على الترتيب واذ بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان  
لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لاستتاع الانطباق  
فيما لم يوجد اصلا وانصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة  
بأحد الوجوهين ولئن لم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات  
معدادات والبرهان فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم منه  
سطو به على ما سبق اعلم ان القول بالاعضاد في مثل هذا ما  
عن العلامة الشريف قد ذكره حيث قال في تعلقاته على حكمة العبد  
في بحيث اثبات الوجود الذهني بانه لو لم يتحقق الماهية قبل  
الاتصاف بالوجود الخارجي بل بالوجود الذهني لزم انصاف  
الماهية قبل الوجود بوجود آخر ونقل الكلام اليها فيقول  
الموجودات اذ كون الماهية موجودة بوجودات آخر غير متناهية  
يستلزم لاخصصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود  
المفروض او لا ولائذ ان نسبة الماهية مع الموجودات كنسبة الارادة  
مع التعلقات فيلزم من القول بالاعضاد ههنا القول بالاغوار  
ههنا ايضا وهو فاسد وان صدر عنه قد ذكره وما يفهم من كلام  
بعض المتأخرين ان الاعضاد ثابت وليس فيه محذور لعدم  
كون النسبة بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط  
كالنسبة بين تلك الامور وهذا هو احد الشراطين لاكتحالة كون  
غير المتناهي بين الحاصرين والاخر هو ما صرح به قدس في حكمة المطالع



وهو ان يكون بينها ترتيب طبعي او وصفي ليس شئيا لان الماهية  
ثابتة مع كل واحدة من تلك الوجودات على قياس هيلو في عالم  
العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية  
على ما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة مع التعاقبات والحاصل  
ان الاخصار انما يلزم اذا كان للسلطة طرفين معينين والطرف  
فيما عني فيه ولو كان معينا الا ان الاول ليس كذلك اذ ليس  
بعد الماهية ما فيه تعلق معين ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا  
للوجودات والتعاقبات كما يكون الواجب طرفا للسلطة  
الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب فيلزم الاخصار  
بين الخاصين فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعلية والواجب  
ايضا فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الاخصار فيلزم  
التناقض على تقدير عدم التناهي والتس لازم من حدود  
العالم بآمره هو التس من حدوث العالم بآمره هو التس في الامور  
المرتبة المجتمعة في الوجود وهذا دعوى الغير المتناهي من ان المقدار  
لا ينظم للمتناهي الا بحركة مبدئية و حدوث العالم بآمره ينفذها  
فان الافلاك قديمة عندهم بيان لمذهب الفلاسفة في ربط  
الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم التس المحال عندهم  
بناء على اثباتهم حيا قديما متحركا دائمة فيكون كل من  
الحوادث ميقونا باخرى لا الى النهاية من قبل المعداد والتس  
اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان البرهان التطبيق  
ففيه عوارضهم فيكونان جبرتين الاستمرار والحد وقال

ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اوحده من حدود  
المسافة بفرض لا يكون هو من قبل ان الوصول اليه وبعده  
صلا فيه ويسمى حركته بمعنى التوسط وهي صفة شخصية  
موجودة في الحادثة دفعة مستمرة الى المنتهى يستلزم اختلاف  
نسبة الحركة الى حدود المسافة فهي باعتبار ذات مستمرة  
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود كسبالة فباعتبار استمرارها  
وكسبالاتها نقل في الخيال امر امتدادا غير قادر بطلاق عليها الحركة  
بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في  
الخيال قيل ان يقول نسبة الى الجزء الاول عنه تخيل امر ممتد مستطوي  
على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجواله  
امر ممتد في الحس المشترك فتري لذلك خطا او دائرة والحركة  
بهذا المعنى لا وجود له الا في النجوم اذا عرفت هذا فاعلم ان  
افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة  
الاينية فان كون الفلك بحاله يصح ان يفرض له كل ان فردا  
من الاوضاع غير الفرد المفروض في الان السابق واللاحق  
هي الحركة بمعنى التوسط الحاصلة للفلك دائما عندهم القديمة  
باعتبار ذاتها وهي حادثة من حيث العوارض اللازمة لها با  
اعتبار اضافتها الى تلك الحدود ويحتمل عنها بهذا الاعتبار  
الحركة بمعنى القطع فهي بالاعتبار الاول مستندة الى القديم و  
باعتبار الثاني واسطة في صدور الحوادث عن القديم اذ يكون  
تلك الحركة كسبالات الاستعدادات المختلفة صدور عن



حدوثه اي صدور الحادث عن القديم مع حدوث العالم باكرها  
او صدور العالم باكره على القديم مع حدوثه بجميع اجزائه ذرة  
وقدر ائت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في  
العرش قبل لعل وجه قول تيمية بالنسبة على سبيل التقاقب في العرش  
انه من الجملة ويثبت للواجب تعالى جهة ومكانا على ما يستقل  
الشيء عنه اذا الواجب قديم ارضي ولا يوجد له مكان اذ في قاضط  
على مذهبه بناء على قوله حدوث العالم الى القول بالتسوية العرش  
لانه مكان الواجب عنده كما ينبغي من مستمر متناهية  
الاجزاء لا لئلا ان المراد به الحركة بمعنى التوسط والمراد من تشابه  
الاجزاء تشابهها في امداد المسافة وهي باعتبار تجزئ المسافة  
لا يتجزئ تشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة في امتدادها  
سواء كان لها اجزاء فيه ولم يتخالف كما في الحركة بمعنى القطع  
المتشابهة او لا كما في الحركة بمعنى التوسط فان قلت ان الحركة  
بمعنى التوسط تجزئ باعتبار تجزئ الجسم المتحرك على ما صرح  
به الشيء في تعليلاته على التي قد قلت لا تشابه للاجزاء الحاصلة  
لها باعتبار ان مقام المتحرك اذ محال في الحركة الفلسفية والكرة  
المتحركة على نقلها يكون الحركة في بعض اجزائها السرع وفي بعضها  
ابطاع فافهم فلا بد لعدمه من علته حادثة فيلزم وانما يكون  
كذلك لو كان عدمه لذاته وليس كذلك قال صاحب التمهيد  
ولولا ان في الاسباب لعدمه لذاته لما صح وجود الحادث وذلك  
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها القوة انتهى فان قلت يلزم عليه

ان يكون الحركة

ان يكون الحركة متمتعة لذاته قلت المنتع لذاته ما لا يجوز له  
وجود اصلا لا ما ينتع له وجود خاص مثل الوجود بعد  
العدم او الوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا الزمان ينتع  
عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس ينتع  
ولا واجب ايضا اذ هو ما ينتع له جميع احوال العدم الحانجي  
كما ان المنتع ما ينتع عليه جميع الاحوال الوجود الحانجي فيجوز  
ان يكون الحركة ما ينتع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت  
ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم  
ذلك ان لو كان الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة  
وليس كذلك بل هي متمتعة باعتبارها فلا يكون معلولة باعتبارها  
هذا ما نقل من تقرير بعض المتأخرين وورد عليه بان الحركة لما كانت  
ممكنة باعتبار وجودها في ان الحدوث فيجب بقائها بهذا الاعتبار  
ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة وفيه ان وجوب  
العدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده في الزمان الثاني  
الذي هو البقاء ولعائن ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة  
لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع التقضين فان العدم بعد  
الوجود يكون في تقضي ذاتها فيحقق لها ان الوجود لا يتأثر  
تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع التقضين بل  
افحش كما لا يخفى على المتأمل فان قلت يحتمل ان يكون العدم  
بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون  
مستقرا دائما يلزم الفساد المذكور فافهم وبعضها امر موجود



وبعضها امر معدوم بان ينتفي علة الجزء ويوجد المانع معا  
 فان عدم الجزء مستند الى مجموعها ولا يلزم تواردها المتقلبات  
 اذ كل منها لا يستقل الا عند الانفراد واما عند الاجتماع فالجزم  
 هو المنقل فان قلت فعلى هذا يلزم كون العلة معزوما كلياً  
 صادفاً على كل واحد وعلى المجموع وكل واحد من اعدام اجزاء  
 العلة واثنين وثلاثة والمجموع يلزم هذا في عمل الاعداد وان  
 كان العلول واحداً بالتحصيل لا يلزم الترجيح بلا مرجح والسر  
 فيه ان عدم الاجتماع الى علة ماثرة بل يكفي اعدام العلة وانعدام  
 العلة كما يكون بانتفاء واحد من العلل الاربع فقط ويوجد المانع  
 ايضاً يكون جميع الانتفاء والوجود فتأمل لا بد ان يكون  
 احد القسمين من الاسور الموجود وتلك الاعداد او كلاهما  
 غير متناه وذلك لان عدم امر موجود علة وجود ذلك الجزء  
 والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعاً عن وجود تلك  
 العلة ايضاً يكون احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة  
 وان لم يكن اي علل ذلك المانع فافهم والحاصل انه يلزم  
 التسري في الامور المترتبة المتتمة فان قلت يجوز ان يكون تلك  
 الامور معدرات قلت فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعدرات  
 لا تنظم الاجزاة سرمدية وان كان دعوى بلا دليل ان يكون  
 لتلك المعدرات معدرات اخرى وهكذا فيلزم بناء على ما قالوا وجود  
 سلاسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناه  
 ايضاً واحاد تلك السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا ي

على منها عن

كل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل  
 فيلزم التسري في الامور الموجودة المتتمة المترتبة بسبب وجود  
 فرد ما من افراد كل سلسلة ويلزم تحذير آخر ايضا بناء على ما  
 ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متوابع كات سرمدية  
 وهو باطل لقيام البراهين على تناهي الابعاد مع انهم مفرقون  
 ايضاً بالبيان هذا ما سيجي لي ثم رتب الثاني مصدر حابه في تعليل  
 الشرح على رسالة المساهة بالروايات فان قلت ان الحركة بمعنى  
 التوسط عبارة عن الحاصلة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة  
 المستندة الى القدم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع  
 المتحرى عن الاوضاع المنقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي  
 مفروضة كالآنان المفروضة في الزمان والحدود المفروضة  
 في المسافة كما صرح به القاري واذا لم يكن موجودة في الخارج  
 لانقيض علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان  
 سلم انه غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة فالت  
 العقل يشير الى هذا الوضع وحكم عليه بانه مقارن بهذا الآن  
 وبانه ليس مقارناً لذلك الان حكماً سادراً مطابقاً ولو كان  
 فرضاً فهو محضاً لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر  
 وايضا في الفلك بذلك الوضع محتاج الى علة فان الوصف  
 الذي لم يكن بشيئ ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف  
 عن ذلك الشيء فلا بد له من علة ايضاً ضرورة كما ذكره الش  
 في تعليل قاتة على الروايات على ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض



فرض العقل كيف يكون سببا لحدوث الامور الموجودة قائل  
ان كان عدم امر موجود او عدم امر يستلزم اه اذ  
الى ان الامر الموجود المذكور سابقا يشتمل المانع ويستلزمه  
والحقائق ان عدم لا يستلزم لا لعدم لما تقر ان عدم العلة  
فالمانع الموجود يستلزم لعله لعدم وهو عدم عدم المانع  
وعدم المانع من اجزاء العلة فاعطاهما الشرانق الاول انما هو  
على ظاهر ما يقال ان الشيء كما يتنق بوجود المانع فتأمل فانه  
دقيق قيل يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك لعدم  
حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدمه امر اعتبار  
كالامكان مثلا فان لم يكن الامكان لا يستلزم الاكتمال من الواجب  
والامتناع الذي كل منهما من العقولات الثانية على ما تبينوا  
وحقيقة الشرايض وقيل عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان  
الذي هو ايضا من العقولات الثانية فكان المناسب في ابطال  
هذا الشرانق الاكتمال بانه يلزم التس في الامور النهائية في نفس  
الامر لان الاعداد بينها علمية على هذا الفرض وادلة ابطال  
التس يجري فيه انتهى وبره عليه ان الامكان لو كان سببا لحدوث  
ذلك الجز لزم قدمه بناء على اوليته الا انه متناقض في المثال  
وقد يجاب على اصل السؤال بان عدم الذي يكون سببا لعدم جزء  
من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة  
والوجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امر  
اعتباريا فان قلت اذا كان ذلك الحادث امر اعتباريا كما

في ما نحن فيه

في عن فيه فليكن علمه ايض كذا قلت هذا مدفوع بمسألة  
من نقله عن تعليلات الشرور فان قيل قلت تلك المانع  
متناقضة في الحدوث اه فان قلت يجوز وجود جميع المانع  
دقيقة بلا ترتيب ذاتي او ذاتي فلا يرى البرهان فيه قلت  
كل واحد منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل  
التوزيع فيكون علمه لحدوثه كذلك وتلك الاعداد مترتبة  
بحسب الزمان فيكون ترتيب تلك المانع بحسب ايض فان اجتماع  
في الوجود لزوم التس في اجزاءها اه وان لم يجتمع  
في الوجود نقلنا الكلام اه على انه لو فرض وجوده دقيقة  
يلزم التس المتحمل ايض بعد نقل الكلام الى علة وجود كل  
منها وعلى الاول يلزم الوجود المانع المترتبة في الحدوث  
الغير المتناهية اطلاق المانع عليها باعتبار ان علة المانع  
لشيء مانع له والافان المانع المعلول عنه لذاتية انا  
هو اللازم لعدم عدم مانع المانع في اولها واما في المرتبة الثانية  
فاللزم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا  
مانع الجزء المفروض من الحركة ويمكن ان يكون اطلاق المانع  
باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع لعدم وبالجملة يلزم  
التس في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث  
بالذات المحتملة عند عدم مانع جزء الحركة على هذا الشرانق  
التس في الاعداد ان يلزم في القوية الثانية وهي عدم مانع  
عدم عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علمه



مانع لعدم مانع المانع وهو مستلزم في هذه المرتبة وكذا  
 يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم مانع مانع عدم مانع عدم مانع  
 مانع المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك  
 العلة المانع لعدم مانع المانع ومانع المانع لعدم مانع مانع  
 المانع ثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة عدم مانع  
 مضاف الى عدم الاول في المرتبة الثانية وفي المرتبة الخامسة  
 يزداد من مانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة  
 ويستخرج في كل مرتبة بالتأمل لانها الموجود وانما اجتماعها  
 الى تلك السلسلة في المعدومات لما سبق من ان التحقيق ان  
 ينتسب لعدم الى عدم فيلزم التسلسل المستحيل في كليات وجود  
 بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول فانه كان في ابدان عدمه  
 باعتبار اللازم على ما قررنا واعلم انه يفهم من خوف تقديرنا في  
 هذا المقام ان السلسلة في الشقين في الامور المترتبة بحسب  
 الذات والفرق ما اكثرنا اليه انفا وبأبي عنه ظاهر قوله في الشق  
 الاول المترتبة بحسب الحدوث والاولى ان عمل الترتيب بحسب  
 الحدوث على ظاهره ويكون الفرق بين التسلسل بين الاول  
 تسلسل في الامور الخمسة المترتبة في الحدوث بحسب الرتبات  
 اعني موانع موانع الاخرى والثاني التسلسل في العلة المحتملة  
 المترتبة بحسب الذات اعني كليات وجود كل واحد من الموانع  
 فان قلت بجعل اختيار الشق الاول ومانع الاجتماع وكذلك  
 في موانع موانع الموانع الى ما لا ينبغي قلت فيجوز لال غير متناهية

وهو باطل على ما

وهو باطل على ما سبق على انه يلزم التسلسل المستحيل في كليات  
 وجود كل واحد فتأمل لعل الله يوفقك بما هو خير من هذا  
 فان كلماته رموز كل ما يؤخذ منها بقدر ما في وسعه معه  
 الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو  
 مولاني على الطوسي وهذا الوجه باطل لسند منقطع مقدم  
 من مقدمات النقص الاجمالي على دليلهم بحجج في الحواشي  
 اليومية ويمكن ان اشانا المقدمة المتوقعة وكذا الوجه الخامس  
 فغايتها ابقاء النقض على حاله فان قلت يلزم على هذا ان  
 يجعل ما قاله الامام الغزالي وجها آخر ارض قلت لما كان معارضا  
 عليه بنى القوم بعده وجها آخر ان الكلام في نقل الوجود المعنى  
 به بين وانما نقله لرفع الاعتراض عليه ولو لوحظ تحقيق الش  
 لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قاله الامام وجها  
 قلت هذا لباهة الوهم لا لباهة العقل بناء على ان الحالة  
 المحققة فيها سبق القديم على واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون  
 وقتا معينا ولا مستلزما له على ما توهمه المجيب ويبقى عليه الحكم  
 بالمناقاة واما الغير المتناهية فيتحقق سبق القديم شيق  
 على كل واحد مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه القديم  
 على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في اثنائه  
 غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد  
 مما يصدق عليه الحادث فالقول بان الحالة زمان محل تأمل  
 اوليس زمان من الازمنة فيتحقق فيها سبق القديم على كل واحد



قوله حدوث الكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة في  
 بعض النسخ غير الافراد الموجود ومعنى غير كل واحد من  
 الافراد الموجودة اذ لا شك انه عين جميع افرادها فان المراد  
 من الجميع ههنا الامور التي لا يخرج عنها واحد لا المجموع المركب  
 من الاجزاء ولا الهئة الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء  
 لان المجموع بالمعنى الآخر انما يطلق على المتناهي كما يفهم من صحة  
 المواقف كذا فريد وهو توقيه بعبارة اورد عليه ان معنى  
 الحدوث هو الوجود بعد العدم وظاهر ان انصاف قد انما  
 بالوجود غير مستلزم لانصاف المجموع بل المجموع ههنا ليس  
 بقدم ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير  
 موجود لانعدام اكثر الخرافة في كل وقت ولذا حكموا بالحركة بمعنى  
 القطع بخير موجود مع كل وجود كل جزء منها في جزء من الزمان  
 فظهر ان كلام القائل غير مبني على ما نفوه الش ودعوى  
 الهداية في استلزام الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير  
 المتناهية المتعاقبة الاجزاء فكل اقول هذا مذهبهم بما يحق  
 الش من ان السلسلة الغير المتناهية المعروضة ههنا وان لم  
 يكن موجودة مجتمعة وهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث  
 موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من اجزائها موجود  
 في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآت  
 والماضي والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع  
 او التعاقب وقيامه على الحركة بمعنى القطع فكل فان الاستدلال

الذي تركه الحركة

الذي تركه الحركة بمعنى التوسط انما هو محجب التوقيه  
 فيتكافأ عدد السابقات والمسوقيات فمافق العلول  
 الاخير يعني ليس الكلام في تطبيق احد المتضامين على الآخر  
 حتى يقال ان مسوقية كل واحد من احاد السلسلة ينطبق  
 على باقية السلسلة عليه لانها غير متناهية بل الكلام ان عدد  
 احدها لا ينطبق على الآخر بل يوجد بازاء كل واحد من احاد  
 احدها واحد من احاد الآخر مع قطع النظر عن كونه متناهي  
 اما اذا كان من الجانبين فلا ينبغي هذا الدليل له قيل  
 لا يخفى ان اللاتناهي من جانب العلول انما هو بمعنى لا يتوقف  
 لان اللاتناهي واقع على ما قالوا ان في مقدورات الله تعالى  
 وانقادات الاجسام والعدد المتسلسلة بمعنى لا تقف مع  
 ان حروف جميع المقدورات والاقام والاعداد الى الفعل  
 هي انتهى اقول ففي هذا الكلام الش مبني على رخاء اي الارخاء  
 القنان مع الخضم والا فلا احتياج الى اجراء برهان التضاد  
 الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضاد باعتبار كل  
 واحد من قطعتي السلسلة المتبادلة احدهما من واحد الى  
 ما لا تنهي على سبيل القاعدة والازمنة الى ما لا تنهي على  
 سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما اقتضى  
 عدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها و  
 العناصر بموادها واستناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث  
 دائما اولا وابتدا على ما هو مذهب الفلاسفة فلهذا توقيه ان



يقوم كون تلك الحوادث الغير المتناهية صلصلة واقعة  
في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكن حاصل في  
تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل  
الاجتماع او على سبيل التقاق على ما يصري به الشواهد  
بما نقله عن السيد الشريف حيث ان الماضي من الحركة موجود  
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل  
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من  
الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان  
انتهى ويمكن ان يكون التمام الشئ الى ما التزمه ههنا من جريان  
برهان التصانيف باعتبار كل واحد منها على هذا فان  
قلت ان الحق ان الممكنات الانقبالية المضقة بالوجود  
الخارجي متناهية على ما يصري به الشئ فالشئ ليس الا في الماضي  
فجريان برهان التصانيف لا يحتاج الى ما ذكره الشيخ بل يكفي  
ان يقال لانهم عدم قناهي السلسلة من الطرفين اذ ما ذكره  
لا يقتضي في طرف الاستقبال الاعداد المتناهية عدم الوقوف  
عند حد قلت ان الكوائن ماضيا ومستقبلا لكل موجود  
في زمانه وهي جميعها حاضرة عند الاول لعلا ما ضوئية ولا  
انتقال بالنسبة اليه تعالى ليس عند ذلك صراح ولا مساء  
وانما هي النسبة الى الداخلين تحت ضبط الزمان فيحصل  
ان يكون تسليم الشكون الحوادث بما لا اخر لها الا اولها  
والآخياء المذكور مبني على هذا وهذا هو ما اختاره

صاحب المحاكات

صاحب المحاكات في تحقيق علمه تعالى واختاره الشئ في  
رؤائه وان كان مغاير الحقيقة في هذا الشئ على ما يظهر  
فان قلت فاجراء برهان التصانيف في بطلان التحقيق  
المذكور اذ هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية ويجري  
البرهان فيها قلت ذلك التحقيق مبني على وحدة الوجود وعلى  
ان مغايرة العلة والمطلوب بالاعتبار فكل واحد من الكوائن  
طور من اطوار العلة والزمان الذي هو مركز الحوادث الكونية  
لمجموعة اطوار من اطوارها ايضا فلكل مغاير للعلة بالاعتبار  
وفي حد ذاته معدوم وباعتبار العلة يكون الجميع متقادما  
في الحقيقة الا ان هذا طور اوراق طور العقل ونسب بناء  
التحقيق المذكور على ما ذكرنا بمطالعة زوراء الشئ ونقليقا  
عليها وكرهها لا فضل لما مدته الشئ مولانا كما لا بد من الحان  
الادري ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتقاربة  
في الوجود ان يعتبر فيها التقدم ايضا كما في الامور المترتبة  
المجتمعة لكنه لا يجري في بعض ما ندعيه تناهية كالبعد وكما  
الامور المترتبة ولهذا اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتأخر  
وصفا وهما متصانيفان والوجود هاء الزمان  
في الحاشية قال بهميناء ليس للدهر والمدهور استناد الا في  
في الوهم ولا في الاعيان والا للكان مقدار الحركة انتهى يعني  
ان الدهر عبارة عما لا يقع فيها التغيرات ولا بعض لما فيها  
قليات وتبعديات فان ما فيها معادن دائما لما في الزمان



مما يعرض له القليلة والبعيدة فالزمان السابق عنده عين  
 الزمان اللاحق اذ لا يبقى بالنظر اليه تدرج ولا تغير من حال  
 الى حال مثلا نداء من الملك اليوم لا يفارق سمع الحاصل في  
 الدهر ابدا ومن ثم يكون المجرى عن جلايب ابدانهم المفقون  
 في ملك المجرى ان الشاهد من المجرى في الازمنة السابقة  
 وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ودعاه له ويحصل  
 من هذه الشئدة لمغات من هذه الحالة كالرق الخاطف لبعض  
 النفوس الكامل كما ذكره سيد المحققون فذكره في حاشية المطالع  
 فليأمل قبل اشارة الى ان السبب لما لم يكن احاده متقدمة  
 فكيف يعرض له العدد الغير المتناهي من ان يتحقق هذا الشيء حتى  
 ينز منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يباو  
 كله وجوه في معروض وعروض له على تقدير التعاقب وفيه ان  
 تحقق المجموع المذكور فيجب في الازمنة الغير المتناهية فكذا عر  
 العدد الغير المتناهية له وبكفي هذا التطبيق على ما قاله الاسام  
 الرازي في المطالب العالية من انه استقر رأي بعد الافكار المتناهية  
 في اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود الحاد في الامور  
 الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها  
 وقال بعض المتأخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور  
 المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان فتتحقق الانطباق بحسب  
 الحاد لكن انطباقا تدرجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا  
 لان الانطباق حكمه حكم المنطوقين وظانه يكفي في جريان

البرهان

البرهان فتأمل انتهى والمقارنة اشارة الى الدقة الى عدم الصحة  
 فان قلت ممكن ان يكون اشارة الى ان لزوم مساوات الكل للجزء  
 لوجود الامور الغير المتناهية ظاهرا اذ كل من الجزء والكل  
 غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الآخر فلا حاجة  
 الى المنطوق لا بطلان الامور الغير المتناهية يلزم احدا المحدثين  
 اما كونه كالتافض واما المتناهي على تقدير اللاتناهي قلت  
 لا شك ان بديهية العقل حاكمة بان السلسلة المفروضة من  
 المعلوم الاخير الى ما لا يتناهى ازيد من المفروضة مما قبله بواحد  
 مثلا وبالجملة ليس الزيادة والتقصان في خواص الكم المتناهية  
 على ما توهم كيف والحكام ذهبوا الى ما لا يتناهى النفوس الناطقة  
 والنظام الى لا يتناهى اجزاء الاجسام ومن ثم ان ثبت للذات  
 صفات غير متناهية والذهاب الى وجود الاحاد الغير المتناهية  
 في قوة الذهاب الى زيادة غير متناهية على الاخر ضرورة انه  
 بعد كقاط واحد يبقى جملة غير متناهية ايض كانت اه  
 انقص من كلها وقد يقال في الدر على جريان برهان التطبيق  
 في الامور المتعاقبة ان الاستتار بين الاحاد بالترتيب والتقدم  
 والتأخر اي ترتيب كان لا بد منه جريان التطبيق اذ يلزم حينئذ  
 تطبيق اول احد السلسلتين باول الاخر وانطاق البواقي  
 بالتوافق في ذلك الاستتار والترتيب في الامور المتعاقبة اما  
 بحسب التقدم والتأخر متضايفان لا يتحقق لاحدهما بدون  
 الاخر ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شئ منهما في شئ



في الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا اسس والتأخر  
 اليوم فان تحقق الماضي فان بلا اسس في الحاضر لم تحقق  
 التأخر بدون التأخر وان تحقق اليوم لزم تحقق التقدم  
 بدون التقدم وان تحقق احدهما اسس والاخر اليوم لزم  
 الانفكاك فلا يرد عليه النقص بالمعدات فان تقدمها وتأخرها  
 في الازمان كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعدات  
 وهي الازمان ليس الاتناهيان اذ لا يحيط بها الازمان الكلية  
 وحصولها في المبادئ العالية على سبيل الاجمال فلا ينقض  
 القول المذكور باخرازالزمان ولا بغيره من التفانيات والبدئية  
 ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل على نقصها  
 ادعاء من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى  
 الاكون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر فلا يعامه  
 والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان والتقدم والتأخر وكما  
 ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتأخر  
 متحققان مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما ولا تمايز  
 باعتبارهما على كسب اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما معا  
 باعتبار الوجود الذهني لا اطل فيها ومعلوم ان لتلك الاطراف  
 وجود خارجي بالحوالي ذكره الشارح فحصل الاستعداد  
 باعتبارهما ويجري التطبيق فتأمل ولعل هذا القائل الذي  
 هذا الكلام الى بعض تلاميذه مقابلة لكلام الاسام والافهقيقة  
 ايضا جريان التطبيق في الامور المتعاقبة على نظير من كماله

في تعليقاته على

في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب وعلى هذا الشرط  
 اعتمدوا في قولهم بعدم تنافي النفي في الناطقة المجردة وقد  
 سبق من الشر ما يبطل عدم تناهيهما وهو الترتيب بحسب  
 الحروف الزمان في الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا ثابت  
 فيها على ما ذهب اليه من طول من حدودها الحدود الابدان وايضا  
 نفى الابن متوقف على بدنة المتوقف على نفس الاب المولود  
 لمادة بدونها في ترتيب طبيعي ايضا بل ربما كان الزيادة  
 في الاوصاف اعترض عليه بانه لا يتصور ان يكون كل واحد من  
 احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة بمعنى  
 انه لا يوجد في الجملة الزيادة واحدا لا يكون في مقابلة واحد في  
 الجملة الناقصة في يلزم التساوي بين المجليين واما ان لا يوجد  
 في الجملة الزيادة واحدا لا يكون في مقابلة واحد في الجملة التامة  
 فيلزم انفصالها لان التفاوت بينهما بازاء واحد وما ذكره من الزيادة  
 ربما كانت في الاوصاف ليس بقادر في شئ من المقدمات المذكورة  
 واجيب بانه اذ يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء واحد  
 من احاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظرية لمرتبة واحد  
 فظاهر انه لا يتصور بدون الترتيب والمفروض عدمه وان  
 اراد انه لا يزيد عدد الرائد على الناقص على ما يدل عليه قوله  
 بمعنى انه لا يوجد اه اذ ماله عدم ازدياد احاد الرائد عن احاد  
 الناقصة فتمت ازالة الثاني وممتنع الانتطاع كيف وهو اول  
 النزاع والقول بزيادة غير متناهية على غير متناهية لا يكون



ضروري البطلان وايض هذا الكلام تفصيل لما ذكره الت  
 سابقا بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحدة قائل  
 وان شئت قلت لابد من تحقيق الواحد والاثنان والثلاثة  
 وهكذا الى النهاية فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد  
 على السلسلة المبتدأة مما فوقه وهو الاثنان فيكون المبدء  
 السلسلة الغير المنتهية المترتبة للعللة الاولى فان الواحد  
 عللة للاثنين وهي الثلاثة وهي الاربعة الى ما لا يتناهى فيكون  
 التسلسل المعلومات اذا الانتقال من العللة الى المعلول بخلاف  
 التوجيه الاول فان مبدأ السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول  
 الاخير فيكون التسلسل العلل اذا الانتقال من المعلول الى العللة  
 ولذلك ان برهان التطبيق يجري في تسلسل المعلومات ايض  
 على ما صرح به فكذلك في تعليلاته على حكمة العين ويلزم من  
 هذين الوجهين انتهاء سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون  
 مجموعا ازيد منه وكونه متناهية الاحاد والام يلزم تنامي  
 المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تنامي المجموعات  
 تنامي الاحاد فظهر التنامي على تقدير اللانهاية في الامور  
 الغير المنتهية مطلقا فان قلت يرد على توجيه الثالث  
 انهم قالوا يلزم جريان برهان التطبيق في مراتب الاعداد  
 على انها امور موصوفة وعدم تناميها بمعنى انها لا تقف  
 لا بمعنى وجود امور الغير المنتهية قلت عروض الاعداد  
 للمعدودات في نفسها العقل يخبرها اختراعا صحيحا

وحكم بانصافها

وحكم بانصافها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات  
 الغير المنتهية انصف بالاعداد الغير المنتهية فتطبق  
 السلسلة المبتدأة من الواحد على المبتدأة السلسلة من الاثنان  
 مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايض ليس بين مراتب الاعداد  
 بل بين عروضها على ما اثار اليه التوجيه آخر بقوله ثم عدم  
 تركيب العدد في الاعداد التي لا تنافي في تركيب عروض العدد  
 من عروض تلك الاعداد نعم ذكر الواحد والاثنان والثلاثة  
 ليكون مرتبة السلسلة عن التوجيه الثاني على عكس الاول قائل  
 قيل ينبغي في ابطال الامور الغير المنتهية وجه لا يحتاج  
 الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير  
 المنتهية سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لا يتجاوز في العللة  
 عن الواحد وفي الكثرة عنه الغير المنتهية فزانت التزايد  
 والتناقض يجب ان يكون غير متناهية مع انها بصورة  
 بين الجملة الغير المنتهية التي هي غير الكل والواحد هذا والاو  
 ان يقال بدل قوله وفي الكثرة في الغير المنتهية عن مجموع الامور  
 الغير المنتهية بحيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم انه يلزم  
 من انتهاء الزيادة الى اللانهاية تنامي الزيادة وتقال ان الزيادة  
 على غير المتناهية لا يمكن وبه يسر ابطال الغير المتناهية مطلقا  
 من غير الاحتياج الى التطبيق وامثاله بناء على ان زعم الحال  
 الذي هو مساو للجزء والكل وقد سبق هنا ما يرفع هذا فذكر  
 قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه ادنى المعلوم ان الجملة



الغير المنتهية التي هي الكل ليس طرفا بسلسلة مراتب التزايد  
والتناقض فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المنتهية  
التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا  
طرفا لاجزائه وان كان من اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم  
كون الكل ههنا واقعا في استداد سلسلة اجزاء الزايدة بعضها  
على بعض الى غير النهاية والضرر انه ليس كذلك بل هو مشتمل  
عليها منذ وكل واحد منها فيها وانضافه بعد التناهي  
ليس الا باعتبار عدم تنامي اجزائه الزايدة بعضها على بعض  
وعدم انتهائها الى حد وايضا بعد تنامي مراتب التناقض في  
المفروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقض  
والتنازل الى الواحد لم يقوان عنه كما اعتقوبه هذا القائل وجعله  
مبنى دليلا ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد  
التناقض غير متناهية لكون مرتبة التناقض غير متناهية مع  
عدم علاقة الاستلزام بينهما وفيها في سلسلة المفروضة بالايجاب  
القابلة للانقسامات الغير المنتهية على سبيل التناقض عند الحكماء  
النافين للجزء الذي لا ينجز وتركيب الاجسام منها مع ضرورة القاطع  
انهم يقولون لا شك ان لكل طرف سلسلة الزايدة كما ان الواحد  
طرف سلسلة التناقض وكذا الزايدة العارضة لكل طرف سلسلة  
الزائد كما ان التناقض العارض للواحد طرف سلسلة التناقض  
والشمال الكل على الجميع لا ينافي هذا كما ان الكل الساقط  
منه واحد مشتمل على اجزائه المتزايدة بعضها على بعض مع

الواقعة

استداد

انه واقع في سلسلة وتزايد واقعه في استداد السلسلة تزايدها  
والوقوع في استداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه  
يصدق عليه مفهوم الزايدة ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا  
للقوع في استداد السلسلة لم يخرج جعل المجموع الذي هو الكل طرفا  
لسلسلة المجموعات مع ان الترجفه كذلك على ما يظهر بعد التأمل  
في توجيهه في هذا المقام لجران برهان التطبيق في الغير المنتهية  
ايضا للزوم الترتيب لها باعتبار المجموعات وهذا هو كمنوع  
هذا الوجه للقائل في هذا المقام واما كون القول بعدم تنامي مراتب  
التناقض في سلسلة المفروضة بطر قطعا كيف ولو انتقص  
شيئ من هذا شيئا فشيئا بذهب الانتقاض الى ما لا نهاية المع ان  
الواحد انتقص المراتب ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين وانقام  
السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهي اظهر من انقام الجسم الى ما لا يتناهي  
لوجود الامور الغير المنتهية فيها بالفعل دونه فان قلت  
انما يلزم ما ذكرت اه هذا السؤال منع لاستلزامه وجود الامور الغير  
المتناهية مطلقا الترتيب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان  
التطبيق ووروده على التوجيه الثاني كما لا يخفى على المتأمل  
فيتعد تمام ماهية شئ واحد وهو اذ يلزم استنفاد الشيء  
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما  
عده لا بقا لنفهوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقويمها  
بالاعداد فيلزم الترجيح بالمرجح ايضا لاننا نقول التقويم بالوحدات  
راجح باعتبار انه لازم على كل واحد وايضا يمكن تصور كنه كل



مع الفعلة عمادونه من الاعداد فان العشرة مثلا مصورة  
وحدايتها مع غير تصور بخصوصيات الاعداد المادية رتبة تحتها  
فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك  
الاعداد دخلا في حقيقتها كذا في الشرح التجريد فان قلت لا نسلم  
احتمال تقدم الشئ بامور يستغنى عنه كل واحد منها لاشتمال  
بعض هذه الامور على البعض الآخر وايضا يرد النقض بكون ان  
مجموع الماد والارض او مجموع الهواء والماء جزء للمركبات قلت  
ان ذلك الاحتمال وكذا احتمال عدم كون مجموع الماء والارض  
مثلا جزء للمركبات لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا  
الكلام منه سبني على اعتبار الجزء الصوري على مبدل عليه قوله قلت  
هذا الكلام انما يتمشى اذا كان العقل معداه ومع قوله يكون  
كل مرتبة من مراتب العدد نوعا آخر متميزا عن مراتب مخصوصية  
المادة فقط لا يتصور تمايزا للمواد فيكون دخولها في الحقائق  
بعية هو الاعداد التي تحته فان قلت على تقدير نفى الجزء الصوري  
لا يلزم من كون كل واحد من الوحدات جزءا للثلاثة ان يكونا معا جزءا  
لها حتى يلزم الاثنان جزءا لها اذ لا يلزم من كون كل واحد من امرين  
جزءا ثالثا ان يكونا معا جزءا له الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة  
جزءا لمجموعها وهما معا بنفسه لاجزائه فظهر انه لا يكون دخول  
الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من  
من اجزاء شئ جزءا لامر فذلك الشئ لا بد ان يكون اما هين  
ذلك الامر كما في الصورة التي ذكره المعارض او جزءا كما في غير

فيه وذلك بداهي

فيه وذلك بداهي وكيف يتصور انما يكون كل واحد  
من اجزاء شئ دخلا في امر يكون ذلك الشئ خارجا عنه فبالر  
ثم اعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الان  
المخصوصة مرتبة على خصوص العدد المعينه كما في ان الباطل  
يقرب على نفس الذات المخصوصة صرح به بعض المحققين في  
تعلقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان  
الشئ معه بالقوة او بالفعل لا بالهولي والصورة حتى يقال  
انها مختصان بالاجسام والعدد من الاعراض واحتصاص  
الانواع الحقيقية من الاعراض لعدم المادة والصورة مطلقا لا  
ينافي ثبوتها في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة  
الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزئان احدهما هو  
الحركة يحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو السرعة يحصل  
مع المركب بالفعل وللعدد من الاعتبارات العقلية ثم انه قد  
لا فرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة  
كما يشعره عبارة الشارح الجديد للتجريد على ما سرح به الشارح  
في تعلقاته على ترجمه وقد يختص المادة والصورة فيخصان  
بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق الشريف قدس سره في جوابه على  
النسبية حيث قال ان اطلاق المادة والصورة غير الاجسام  
على سبيل التشبيه ولا منافات بينه وبين ما ذكره فلكرة في حاشية  
التجريد من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض اذ  
لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم المادية والصورية



بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلاسية قد سره في الموضوعين  
 يطلب من تعليقات الشارح على الشرح الجديد للبريد هذا وما  
 من ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليس  
 بعدد اذ الشيء الرئيس بطل كونه كما هي الرئيس وهما كما يصدق  
 على فرد من افراد ذلك يصدق على كثير منها كما هو شأن الكليات  
 وصدق الوحدة مناف لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا  
 يتحقق لمحض الوحدات فيما يعمه بان صدق الوحدة عليها با  
 عنبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان  
 الوحدة على كل واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة  
 لراي يعلق عليه العدد والكم المنفصل فلا منافات فتأمل  
 ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحتها جواب آخر  
 عن السؤال الموردة بقوله فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير  
 الاول بان يقال ان الاقل ليس جزء للاكثر بناء على ان العدد الاقل  
 ليس جزء من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال ان يقال لا يلزم  
 من عدم كون عارض شيئا لعارض شيئا آخر فان الاقل جزء الاكثر  
 سواء كان العدد العارض الاول وجزء للعدد العارض الثاني  
 او لا كما قال رحمه فاننا نفهم بديهة ان زيدا وعمرا وهما وان كانت  
 متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع اننا لم نورد بالواحد والاثنتين  
 والثلاثة نفس العدد بل المعدادات ولائذ ان الاقل جزء للاكثر  
 فيما كان في العدد كذلك الاول والحمد لا احتياج الى اجراء  
 برهان المنطوق بالتقرير المذكورين الى التزام كون العدد

متحققا بمحض

متحققا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية  
 وعلى ذلك اي على وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد  
 ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم من كلاسية رحمه ولا دخل  
 للثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى وبالله عليه قول  
 الشارح في التركة الجديدة لاثبات الواجب وصفاته العلى  
 فلم يكن سوى كل واحد شيئا لم يجز ان يصدر عن مجموع  
 الواحد ومعلومه شيئا ثالث مع ان مقصود الشارح يتم  
 بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول ان يكون له انص  
 دخل اذ لا يلزم من عليه المزوم عليه اللازم نعم يصح الاستدلال  
 بما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدل على  
 على الاول ويلزمه الثاني فافهم من غير توقف على  
 ابطال الدور والتس فيه اشارة الى الرد على العلامة التقارفي  
 حيث دعي جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور  
 والتس ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف والالتزام والثاني  
 اهم من الاول اذ معنى التوقف ان ياخذ ابطال الدور والتس  
 مفارقة في الدليل لا ان ينتقل الى ابطالها بعد اثبات المطلوب  
 كما في البرهان المذكور هنا فان هذا التزام من غير توقف ازيد  
 ان مراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لا بطلان  
 الدور والتس سواء اخذ جزء في الدليل وينتقل اليه بعد اثبات  
 المطلوب يدل عليه قوله في ترجمه لعقائد بل هو اشارة الى احاد  
 ادلت بطلان التس فهذا الاعتراض ناش من عدم التقطع المقصود



رحمه هذا فان قلت ان الاعتراض انما يكون على الظاهر والبراهين  
 قلت فيكون سواخذة لفظية فقلت اما نفس المجموع او  
 جزئه اذ فلو لم يكن المجموع موجودا احدى من الاحاد بل يكون  
 هناك بمحض الاحاد وهو غير كل واحد منها وحينئذ يفرق  
 من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل  
 من الامرين في الثلاثة يكون مجموعهما اذ ليس عبث ولا غيره خارجا  
 عنه فتقديم استدلال الشارح رحمه بالبرهان المستور على مضمون  
 من وجود المجموع المتعار لكل واحد من الاحاد وانه حوال المجموع  
 الاقل في الاكثر ولا قدح في هذا الدليل الا بان مختار استناد  
 المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح في  
 هذا الدليل بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهم صدر المبدئين  
 بل باختبار المجموع الى جزئه على ما فصله رحمه في رسالته القديمة  
 في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلوم  
 الى غير النهاية علمه للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية  
 وهكذا انتهى وهذا الاختيار لا يتنافى معصوده رحمه بل يؤيده  
 كما لا يخفى على المتأمل هذا واعلم ان المدققين زعم انه اذا لم يقتصر  
 مع الاحاد الهيئة الاجتماعية لم يكن هناك موجودا وراء الاحاد  
 وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعية مع انها اذ المركب من الوجود  
 والمعدوم ليس بوجود بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه مخالف لعلم  
 العقل فان بهيئة العقل حاكمه بانه اذا وجد زيد وعمرو وجود  
 مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فان

انتفاء المنفرد

انتفاء المنفرد انما يكون بانتفاء احاده والاحاد بالاك  
 ههنا سودة كذا في الرسالة الجديدة واعتراض على هذا بانه لو  
 لزمن من تحقق الاثنين تحقق ثالث لزمن من تحقق اثنين تحقق  
 امور غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين يستلزم تحقق  
 رابع وهو مجموع الثلاثة وهكذا اجاب عنه بعض المتأخرين  
 في تعليقاته على الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى  
 بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة ان ههنا شيئا هو  
 معروض الكثرة والاشية وظاهر ان كل واحد ليس كذلك  
 فبالضرورة ولا بد من تحقق امر آخر واما الرافض التمسك برفع  
 بان اعتبار مجموع الامرين مع كل واحد اعتبارا للشيء في اثر  
 مرتين وهذا باطل فلا يستلزم تحقق امر آخر علاوة اعتبار هذا  
 واقع ذلك فانه اعتبار رسمي مستلزم لتحقيق امر فتناسل  
 فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله  
 تعالى متناهية والا انتقض البرهان اي يلزم من جريان برهان  
 التطبيق في نطق الامور الغير المتناهية مرتبة او غيرها  
 ان يكون معلومات الله متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها  
 وجود الامور الغير المتناهية في علمه تعالى اذ لا وابدأ اذ لا في  
 في جريان البرهان بين وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى  
 فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حق  
 يقال ان معلومات الله تعالى ولو كانت غير متناهية الا انها  
 غير مترتبة او القول بتمام معلومات الله تعالى والا انتقض



البرهان والجواب بان العلم وجود الاسور الغير المتناهية  
بصورة مفصلة في علمه تعالى ولو كان علمه تعالى محبطا بجميع  
الامور الموجودة والمعدومة بناء على جواز ان يكون علمه  
تعالى لها مراتب عطا واحدا سواء كان غير ذاتة تعالى كما  
ذهب اليه الفلاسفة او كما يمانية كما ذكره الشرح حيث  
العلم ههنا ما ظهر لنا في تقرير السؤال والجواب وللناظر فيما  
يعتقون مذاهب واما تقرير السؤال بانه يلزم من جريان برهان  
التطبيق في الاسور الغير المتناهية سواء كانت موجودة  
في الخارج او في الذهن فيما ياباه قوله مما ذكرت الله الا ان  
يراد به اعم من المذكور بالفعل او بالقوة فان الخارج مما قرئ  
برهان التطبيق في الاسور الغير المتناهية المترتبة وغيرها  
بناء على استلزامها الترتيب فكانت اعمى ان هذا البرهان جار  
في مطلق امور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة او لا وكما  
كانت موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه تعالى  
فان قلت معلومات الله تعالى يعني نحن نقول لان معلوماته  
تعالى غير متناهية في انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة  
مفصلة فهذا تقرير للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه  
لا يلزم من كون المعلومات غير متناهية تحقق الاسور الغير  
المتناهية بحسب احد الوجوه من بناء على انها في الوجود  
العلمي متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب الوجود  
الخارجي فلا يلزم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدءا ومنتهيا

فيما باعتبار

وان كانت

وان كانت لا تقف عند حد فيما لا يزال فلا يجري البرهان في  
معلومات الله تعالى باعتبار شي من الموجودين والاحصاء  
في تقرير السؤال المشهور على البرهان النطبيق بان يقال ان  
برهان النطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها غير متناهية  
مع جريان البرهان فيها ويقال في الجواب ان اريد بعدم التناهي  
عدم التناهي بحسب علمه فلا يلزم لجواز كونه علمه بسيطا واحدا  
متمم ههنا متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب  
الوجود الخارجي فلا يلزم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدءا  
ومنتهيا وان كانت لا تقف عند حد بمعنى عدم كون المعلومات  
متناهية انما لو وجدت في الخارج اوفى العلم بالتفصيل يكون  
غير متناهية وعلى هذا يكون السؤال والجواب واحدا  
واعلم ان المتكلمين اه العرف من هذا الكلام دفع الجواب عن  
السؤال المشهور على برهان النطبيق بنفي الوجود الذهني  
واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية والالتجاء الى القول  
بحدوث التعلق حتى لا يلزم التعلق بين العالم والمعلوم فيه  
الصرف وتقرير الجواب بطر ووجه الدقة ما ذكره بقوله وان  
خبراه وفيما ذكرنا غرض عن ذلك اي عن لزوم  
عدم كونه عالما في الازل بالحوادث تعالى وتفكر عن ذلك علوا  
كثيرا اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجاء الى القول بحدوث التعلق  
اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعلوم الصرف على تقدير  
عدم التعلق لوجود العالم في علمه في الازل ومن هذا يعلم ان



ان المراد بالعلم البسيط عن ذاته لا عينه كما ذهب اليه الفلاسفة  
اذ الاشكال على تقرير العينة يلزم بين العالم والمعلوم الصروف  
باق وبما يتجوز هذا نوع تفصيل في الشرح في بحث العلم والتميز  
بعض المدققين مما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالى  
من ان المعلومات كل في وقت حاضرة في انفسنا عند الله تعالى  
او لا واما جوابنا للمتكلمين السابقين للوجود الذهني وهو  
ان يقال كما ذكره تعالى ونقدس بذكر تحت نصريف الراهات  
وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبة  
الى الجميع سواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية  
كانت او حادثة واما يتعلق العلم الازلي بخلقنا اذ ليس بالعلوية  
الموجودة فيما لا يزال سواء كانت اضافية او حادثة ذات  
اضافه من غير لزوم يتعلق بين العالم والمعلوم الصروف  
وقال هذا الجواب اسم مما اختاره الشارع ههنا من ان علمه تعالى  
اجمالي لما فيه ما فيه واعتراض عليه بعض الافاضل بان فيه اغتراف  
مخلاف ما يدل عليه السابق من عدم وجود الامور الغير المتناهية  
مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث  
البوسنة الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمته غير متناهية  
موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها اذ لا واما  
اذ حضور المعلوم الصروف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان  
فضلا عن حضوره اذ لا واما يدل بناءه على احتياج تلك الامور  
في الوجود الخارج على ما لا يخفى على السالك والاصل كون ذاته

على

بحيث يكون

بحيث يكون الزمانيات مع جميع ازمته حاضرة عنده  
يعني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية اقول  
الجواب انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل  
متحد مع العلة بالحقيقة ولا يكون للمباني بين العلة والعلول  
الا بالاعتبار اذ هي حينئذ يكون كل من اجزاء العالم طور من  
اطواره وحالات من احواله ووصفا من اوصافه الى غير ذلك  
من العبارات وكذا الزمان الذي هو عرض الحوادث الكونية  
مع جميعها طور من اطواره فكل ممكن في ذاته هائل ومن  
حيث انه طور من اطواره ليس بمباني بالحقيقة بل بالاعتبار  
فلما يمكن جريان برهان التطبيق على هذا التحقيق وهو معلوم  
تعالى ولو قيل بوجودها عنده تعالى اذ لا واما بهذا الطريق  
اذ لازم على هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية  
لا اعتبارية ولولم يكن الجواب المذكور مبني على ما ذكرنا لما كان  
للذهاب الى كون علمه تعالى حضورا واجه ايضا مع ان الشرح  
في زوراته ذهب اليه نعم بقي انه لا احتياج على هذا التحقيق  
الى اثبات صفة زائدة مسمى بالعلم على انه طور وراء طور  
العقل ولذلك يذهب الشرح في هذا القاب الى كون علمه تعالى  
حضورا فانه في هذا الشرح بعد تحقيق المطالب الالهية على طوره  
العقل لا يقع فيه القاصرين المعاندين وتحققها بامثالها  
هذا لا بدفع لها فانه افشاء السر الربوبية وكماله بعد الاستدلال  
لازم على ما اثار اليه رئيس العارفين الامام علي بن العابد



حيث قال شعرا في لآكم في علمي جواهره كي لا يرى الخوف وجهه  
 فيفتنا وقد تقدم في هذا ابو حن الى الحسين ووحى قبله  
 الحنا فيارب جوهر علم لواء بوح به لفيل الى انت من تعبد  
 الوثنا ولا يتحد مسلمون رضى يرون اقيح ما يأتونه حسنا  
 بيت متعل خيش برير مغان بر دم دوش كوتبايد نظر  
 حل بهاي كرد گفت ان يار كز وكت كردار بلذخ مش  
 آن بود كه اراد هويدا كرد و هو العقل البسيط  
 الى قوله سبب للصورة لتفصيلية في اذها نفا فيه اشارة الى  
 تفصيل العلم الاجمالى وبيان كونه علما بالعقل وبيان نوع  
 تفصيل العلم الاجمالى في مسألة العلم انشاء الله تعالى وعون  
 ثم اقول كما ان بعد المكان اه اشارة الى رد كمال  
 اخر للفلاسفة على قدم العالم وتقريره ان الاستدلال الزمانى  
 غير متناهية اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه والا يلزم  
 ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بنا على ان التقدم الذى  
 لا يخامع معه المتقدم مع المتأخر انما يعرف من اجزاء الزمان ولا  
 وبالذات ولما عداها تانيا وبالمعنى ولما كان بعض اجزاء الزمان  
 متقدما على بعض والاستدلال لا يكون كذلك الا اذا كان له راكم  
 موجود فيلزم ان يكون الاستدلال الزمانى له راكم موجود  
 وهو لان السبالة المنطقية على الحركة التوسعية الموجودة  
 في الخارج اذ هو كالجسم المتحرك بمعنى القطع بسبب الان  
 الان بركم بسبب الان الاستدلال الزمانى المنطقية على الحركة

القطع فيلزم

القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بذلك الحركة ووجه الرفع  
 ان الاستدلال الزمانى متناه وان كان الوهم يأتى عن تناهيه  
 كما ان البعد المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة وبا  
 عتوا فزعم ايضا مع ان الوهم يأتى عن تناهيه وكذا قولهم الاستدلال  
 لا يكون كذلك الا اذا كان له راكم موجود غير مسلم فانا نجزم  
 بالتقدم والتأخر بحسب الوضع والزمن والاستدلال المكاني  
 من غير ان يكون له راكم موجود فلو فرضنا اننا هي الاستدلال  
 الزمانى ايضا لم يلزم قدم جسم ما بناء على منع اقتضائه الراكم  
 الموجود وقوله بل نقول تقوم هذا الاستدلال من ركوز في فطرة  
 الوهم والبراهين يقتضى با متناها معناها ان الاستدلال من كما  
 كانا بمحض الوهم متنفذين بحسب العقل فكيف تقتضيان  
 راكما موجودا سواء كانا متناهيين او لا فالقول بان الاستدلال  
 الزمانى وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان وجوده في الخيال  
 متقدما على بعض اجزائه على بعض لا يكون بدون راكم موجود  
 حتى لا يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فلى هذا  
 بل للترافى ويمكن ان يكون المعنى ان لا تناهى هذين الاستدلالين  
 انما هو محض التوهم فافتضاء الاستدلال الزمانى راكما موجودا  
 لا يفيد مطلوبا بهم و يكون احزابا من منع الافتضاء الى المنع  
 الما اول فتأمل اذا كان الزمان متناها لم يكن قبله شئ  
 لانه غير متناه اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل  
 الزمان شئ والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده فيكون



الزمان غير متناه فلابد ان يكون قبله ووجه الدفع انه لا شيء  
قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لالانه غير متناه كما  
يوم واما ما يقال انه يتقدم العدم عليه فقد لا يجامع معه  
المتقدم مع المتأخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو انما  
يعرض اولاً وبالذات لاجزاء الزمان ولما عداها تانياً وبالعرض  
فان وجود الزمان قبله فاجواب ان المتكلمين اثبتوا قسمها  
سادساً وكوه تقدم بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان  
عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه  
من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل  
والبعد انما يعرض اولاً وبالذات لاجزاء الزمان فعدم الزمان  
لما لم يكن زماناً لا بد ان يقع في زمان قلنا ان اراد معروفي التسمية  
القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضياً للقبلية فلا تسلم ان  
القبلية لا بد لها من معروفي كذلك وان اراد به ما يكون معروفاً  
لها اولاً وبالذات لا يوافق ذلك امر آخر فلا تسلم انه لا يكون تقدم العدم  
قوله العدم لو اوافق ذلك القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن  
العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذلك في شرح الجديد للمزيد وقيل  
بدل على كون القبلية من الاعراض الاولى لاجزاء الزمان انه  
اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو واجبه السؤال فلو اجيب  
بان الاول كانت مقارنة للمارنة الفلانية والثاني من لآخر  
والاولى كانت قبل الثانية اجبه السؤال ايضاً فلو اجيب بان  
ذلك كانت اسس وهذه كانت اليوم والسبق قبل اليوم لم ينجم

السؤال ورد

السؤال ورد عليه الشرح الجديد للمزيد بان انقطاع السؤال  
انما هو لان التقدم على اليوم مأخوذ في لفظ اسس كما ان  
التأخر عن اليوم مأخوذ في لفظ عند فلو سئل لماذا كانت  
الزمان المتقدم متقدماً على المتأخر وهذا مما قد سخطوا وان  
اردت تفصيل المقام ففي الشرح الجديد وتعليقات الزماني  
فهذه مقدمات اذا احفظها الزكي انقلع من بفتة الركون  
الى المذهب الباطل في هذا المطلب اذ تم احفظها يعلم ابطال  
الاجابة للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل  
امارة الى محال ضعف هذا الاستدلال لا يتنازع عن المقدمات  
الراهية الظاهرة فيها ولهذا اخرج الشارح ابطاله عن  
ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره الشارح لظهور استنباطه  
من المقدمات الواهية التي ابطالها الشرح في هذا المقام ولما  
بطل ما تمسك به الفلاسفة في قدم العالم بقي دليل الحدوث  
سالم على المعارضة وتوكله لشهرة وثبوت الحدوث بالاجماع  
ولا يرد ان الاجماع على خلاف ما يدل عليه الدليل اذ علم حال  
الدليل مما حققه الشرح في هذه المسئلة شكر الله عليه  
اي العدم الطاري على الوجود وليس المراد من الفناء مطلق  
العدم والا كان هذه المسئلة مستدركة بعد مسئلة الحدوث  
ولكان خلاف الكراسية في هذه المسئلة منافياً لموافقهم في  
الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم الطاري على  
ارباب الفناء قلت المسائل انما يبتنى على اطوار العقل على ان



للعالم وجودا محازيا عندهم باعتبار ظهور حضرة الوجود  
بصور الاعيان لقوله تعالى كل شيء هالكة الا  
وجه ونظامه كقوله تعالى كل من عليه فان ويبقى وجه  
ربه ذو الجلال والاكرام وذكرهم الفاعل واللاتين للدلالة  
على ان الكائن الاستقلال في قوله تعالى بمنزلة المحقق لهم  
ويلزمهم فناء الجنة والنار وابدان الانسان وان الله  
تعالى بعد ما بعد الاعلام فان تم القول باعادة المعلوم  
تم قولهم والا فلا فان قلت يرد على لزوم الجنة والنار  
على قولهم مخالفة المخصوص من الالات والاحاديث الدالة  
على خلود اهلها اذ خلوده لا يخ عن خلودها فلا يجاب بان  
خلودها اللازم من خلود اهلها انما هو بعد تحقق الامر  
فيمكن ان يكون فناؤها تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالكا  
الا وجهه قيل حققوا احدا رسا وذلك لان ادريس عليه السلام  
في الجنة ولا بد من خلوده وخلودها اذ لا قال بالافضل  
ولا بانه يتحقق قوله تعالى بها لكمها ولو لم تكن وهو لا يتحقق  
دوامها وخلودها اذ هو يتحقق بل الحق في الجواب ان  
يقال لهم ان يقولوا نزلها اذ اخلد بعد استقرار الجنة والنار  
كل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح واعلم ان المراد من  
بعض المتكلمين غير الرئيسة القائلين بفناء الجنة والنار  
واهلها بعد معنى الاحكام وغير المعتزلة القائلين بعدم  
كون الجنة والنار الا منخلوتات اذ لا يلزم على الاول التزام

القول باعادة

القول باعادة المعلوم وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة  
والنار فانهم قالوا الاسم القراني الممكن في حد ذاته هالكا  
دائما ولا يستدل بالقاتلين بوقوعه في الآية المذكورة ونظيره  
بناء عليها بان الممكن في حد ذاته هالكا ومعلوم دائما  
لا يلزم القول باعادة المعلوم ولا احتياج الى ان يقال ان  
الكائن الاستقبال بمنزلة الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل والكلام  
الاحياء لمحمولات الاول ان يكون المراد منه ما وجهنا به  
اصطلاح الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات  
كما حققناه سابقا فذكر الثاني ان يكون اشارة الى التوحيد  
في الصفة وهو ان يرى كل علم مثلاً مستملاً في جنب علمه  
وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات  
قالوا لا يرى الوجود الامكان في هذه المرتبة مستملاً لثبته  
الى الوجود الواجب لا يلزم على هذا انعدام الاشياء كما لا ينافي  
انعدام الكواكب من عدم زائرها عند طلوع الشمس وكسوف  
بعض النجوم فمن هذه المرتبة بالقضاء عن التوحيد الثالث  
ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله  
في شكاية الانوار تأكيد لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله  
اخرى وان كل شيء هالكا الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت  
من الاوقات اه وهذا هو القول بوجود الوجود على ما ذهب  
اليه الصوفية فانهم قالوا ان في العقل احوار يشاهد  
وتجاسف فيه الاشياء بعجز العقل عن ادراكها كما يعجز الحواس



عن ادراك العقولات وحقق في ذلك الطور ان حقيقة  
الوجود الذي هو عين الواجب مطلقا عن جميع القصور  
حتى عن القيد لا طلاقا ايضا على قياس ما قاله ارباب الجملة  
الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك على وتظهر في جميع  
الاكتفاء بمعنى انه لا يح عن حقيقة من الحقيقة الموصوفة  
بالوجود بكنية ما فانه لو كان خاليا عن حقيقة الوجود  
بالكنية لما كان بوصف الوجود وتبين وجود الخلق  
توجد الصور في المرأة المقابلة فانه ليس بمقابلتنا  
الا المرأة والصور معدومة فيها ولكن لا ترى المرأة لانها  
في الصورة المتوهمه فالجوس حقيقة هو المرأة لانها المتوهمه  
في مقابلةنا قال المحقق الطوسي في شرح المصداق التاسع  
من الاشارات في مقامات العارفين العارفين اذا انقطع  
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته  
المتعلقة بجميع المقتورات وكل علم مستغرق في علمه الذي  
لا يغرب عنه شئ من الوجودات وكل ارادة مستغرقة في  
ارادته التي لا يأتى عليها شئ من الممكنات بل كل وجوده  
وكما اصادر عنه فانض من لديه فضا والحق بصيرة الذي  
به يبصر ومعه الذي به يسمع وقدرة التي بها يفعل وعلمه  
الذي به يعلم ووجوده به يوجد فضا والعارفين متعلقا  
بخلق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه  
يرى اهل هذه السفلة متناثرة بالقياس الى الكثرة متحدة باليسار

الى سببها الواجب

الى سببها الواحد فعلم عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود  
ثانيا لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصقة بصفتان  
متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله الواحد  
قال الشيخ الاكبر محي الدين الطائي الاندلسي رحمه الله تعالى  
ما ادم في الكون ولا ابليس ولا عرش سليمان ولا بلقيس  
فالكل اشارة وانت المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس  
قال العارفي الخافي قد ذكره هجره اديت نه مغناست  
نونيست همكه اوست الله المجلدنا من الواصلين الى  
العين دون السامعين للامر وبفضيل هذا المطلق وبيان  
كلماتهم لانها كتب هذا الكتاب الا انه ذكرنا نسبة منها للعلم  
في الجملة ما نقله الشارح ههنا عن الامام حجة الاسلام محمد  
الغفر الى روح الله رحمه وذهب الكراسية الى انه  
لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدونه فافهم مع اعترافهم  
بحدوث الاجسام فالواحدة البدنية متمتع فاعلمها وهو  
باطل لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهية من  
حيث هي قابلا للعدم والعدم قبل الوجود كالعدم بعده  
ولا تمايز بينهما ولا اختلاف فيها فاذا جاز احدهما جاز  
الاخر والصوفية فافهم فالواحدة حقيقة الحق سبحانه  
وتعالى متمتع ان يدركه بحسب ذاته وحقيقة كما اخبر  
هو من عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علما فالواحدة  
في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى منزلة وتقدرك  
عنه



فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث  
كذلك يترى العقل عند اكتناه ذاته حرة ودهشة تمتنع عن  
اكتناهه فقه وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق والوجود  
كما ان الشمس لغاية ضوئه لا يطلع البصر على ابصارها  
كما هي وايضا سبحانه وتعالى لما كان اقرب من جبل الوريد  
يتمتع اذ لم يكنه كما ان البصر يمتنع عن ابصارها يتصل  
بالحدقة جوهر بصره ان يزداد كمرور بصره زار ذلك اقارب  
كمرور لان البصيرة محتاجة الى البرهان والحد ما يتغير  
تركيب العقل دون الخارج فلا يدل البصيرة على امتناع الحد  
ما لم يثبت البصيرة العقلية والسنن التركيب الدخول للتركيب  
الخارج غير مسلم واستدل الشارح في تعليقاته على الشرح  
الجديد للتحديد على تركيب "الدخول" بانه لو كان تركيب الواجب  
في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالجواب  
وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الآخر  
اولا انتهى من الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل  
ظا اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك  
الجزء وعلى الثاني ان يكون الجزء الذي هو عين الوجود واحدا  
والجزء الآخر ممكنا خارجا عنه فلا تركيب في الواجب وعلى الثالث  
فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الآخر او لا وعلى الاول  
يتمتع كل جزء من عين الآخر يكون كل جزء عين الآخر  
الواجب فكلما واجبه على استناد الواجب فيكون

كل من الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الآخر  
ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب  
فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا  
ويمكن جعل المذخور في جميع الشقوق امتناع الحمل الا ان كان  
لا يخفى على الفطن انه يتصور للنافقة فيه محال اذ يمكن اذ يمكن  
كل منهما عين الوجود المتأكد ويكون واحدا والابتن امتناعها  
وعدم تميزها فان تعدد ما وتميزها امتناعها وجب الدفن ولما  
نفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس امر مبهمة مما يتصل  
بالفصل فلا يكون موجودا بذاته والواجب عين الوجود  
المتأكد فيكون ما في سناجنا خارجا عن ماهية فيرد عليه  
انه لا يتم نفي التركيب من امرين متساويين بهذا الدليل قال  
الشارح في التكملة الجديدة لو تركيب الواجب من الجزئين  
العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيئين ووجود فيكون النفا  
وجودا وادباء موجودا مثلا وقد بين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن  
وبرد عليه ان هذا الوجود حصته من حصص المطلق الوجود  
الذي ينزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب  
كما ينبغي تحقيقه ومن اراد تفصيل المقام فعليه تعليلات  
الشارح على الشرح الجديد وتعليلاته لبعض المحققين من  
المأخرين ان لا دليل على امتناع اقادقة الكثرة ونسب من  
المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الى معروضة  
فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشيء قلت مسلم



لكن يجوز ان يستدركه فينتقل منه اليه سبحانه  
 عرفنا الحق معرفة مستبينة على نفسه ونشره من ان يعرف ويعلم  
 لكنهم فان القدر والتميز المستفاد انما يكون بالنسبة الى  
 ما يذكر بعده ففيه دليل على الامتناع لانا نقول ان التميز  
 يحصل بعد العرفان فلا دليل فيه على الامتناع على ان دعوى  
 الحصر خطاب الله الان يقال ان التقدير انما يكون  
 عن امتيازات العجز عن ذلك الادراك او العجز عن  
 العلم بالعلم اى عن العلم فان نفي اللازم يستلزم نفي المنزوم  
 والعجز عن ان يصدق الادراك على ان يكون ذلك نفي الوجود  
 ان العجز عن ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان ما يعجز العقل  
 عن ادراكه وهو دكم جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله  
 العارف والجاهل فكبره وانك در عالم احدوا وخرس عانت  
 وعجز نادى وقوله واليه تدرى عن سر ذات السر انك فيه تدرى  
 انك في كنهه عجزك ان تقاى انك عجزك انك عجزك انك عجزك  
 كنهه مخلوقة فففيه كنهه كنهه كنهه كنهه كنهه كنهه كنهه  
 من كنهه مقدور ان يشر هذا ولا ان هذه القوة لا تليق  
 على الامتناع عفا انك تدرى انك تدرى انك تدرى انك تدرى  
 عيشه باد بدست دامزا لقوله فالنظر الى آثار رحمة  
 الله قبل هذا الادراك عليها انما هو ان النظر والاعتقاد  
 النظرية وجوده ووجوبه بالتفصيل انما هو واجب فلا  
 ادلال عليه وهذه الاثار في المصطلح من غير ادراك

اثبات وجوب

اثبات وجوب النظر في ادلائل معرفته تعالى لاجل تحصيلها  
 ولا شك ان المعرفة الحاصلة من النظرية تلك الدلائل انما  
 هي التصديق لوجوده ووجوبه واثار الصفات الكمالية  
 اذ يتوصل بصح النظر بها الى التصديق بوجوب وجوده  
 وهو من ثمار التصديق بآثار الصفات الكمالية كما ان الشك  
 تعالى بوجوب الوجود من ثمار الانصاف بآثار الصفات  
 الكمالية الثبوتية والتلبية كما حققة المحقق الطوسي في  
 التمهيد والادب للنظرية دليل ثبتي انما هو امر بالنظرية لتحصيل  
 ذلك الشيء فثبت بنقل هذه الادلة من الايات والحديث  
 ما هو المطلوب من وجوب النظر في ادلائل المعرفة التي اريد  
 منها التصديق بوجوبه ووجوبه واثار الصفات كما ذكره  
 الشارح سابقا لتحصيل تلك المعرفة فتأمل ويلحق  
 لا كرايين لحية ولم يتفكر فيها الصمدية لا كرايين فيها راجع  
 الى الالية والمعنى ويلحق مضغ وعلا هذه الالية بين جانبيه  
 ولم يتفكر فيها حتى يتوصل بصح النظر فيما ذكر فيها من  
 الدلائل الى معرفته تعالى ويمكن ان يرجع الى ما ذكره من  
 الدلائل ويكون كناية عن ذكر الظاهر الدلائل عليها والمعنى  
 ويلحق وعلا ذلك المعرفة بذكرها عليها ولم يتفكر  
 تلك الدلائل حتى يتوصل بصح النظر فيها الى معرفتها معه  
 لان الذكر المذموم واجب عقلا والملازمة بالكلية  
 العبد جميع ما اعلم الله عليه من البصر والسمع والذوق

منه



وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرف النظر الى  
موضوعاتها والسمع الى انظارها والذهن الى فهم معانيها  
وعلى هذا القياس والقياس المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان  
هذا يتوقف على معرفة تعالى فيكون واجبة ولما توقف  
على النظر يكون النظر ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق  
ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدس من حيث هو كذلك  
كوقوف وجوب الزكاة على المكلف على وجود النصاب فلا يجب  
تحصيل النصاب بعدم كون الزكاة واجبة على الاطلاق  
بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه  
تحصيل ما يتوقف عليه من شرائط وهو شئ على  
قولهم بالجن والقيح العقليين فان وجوب شكر المنعم  
عقلا انما يتم على القول بالجن والقيح العقليين وسيأتي بطلان  
على ان الاشاعة ابطالوا وجوب شكر المنعم عقلا على تقدير الترتل  
وتسليم القاعدة ايضا على ما يعلم من كتب اصول الفقه في  
مبادئ الاحكام وتتميز في شروح المواقف على ان النظر في  
العرفان لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شئ عقلا بل كما بقوله  
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ففي الله التقدير  
مطلقا دينويا واحويا وهو من لوازم الوجوب شرطا ترك  
الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فيبقى الوجوب قبل  
التعبئة لاشفاء لارائه وهو شئ في كونه بالعقل اذ لو كان  
الوجوب بالعقل لكان نائبا عنه فيل العبث ومحصوله

انه لو كان

انه لو كان الوجوب عقليا ثبت قبل العبث ولا شبهة في  
ان العقلاء كانوا يتدكون الواجبات فيمن ان يكونوا  
معدنين قبلها وهو باطل بالانية للمعزلة على وجوب النظر  
لعقلا حجة ابطالها الاشاعة ان اردت الاطلاق فارجع الى  
شرح المختصر للمصنف في مبادئ الاحكام وتعليلاته لسيد  
المحققين قد ذكره ويمكن اثباته على مذهب الاشاعة  
الى قوله يكون النظر واجبا قال الشارح الجديد للترديد ان  
معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين وهو لا يتم الا بالنظر  
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والشر او ردها  
قوله عبادة الله واجبة مطلقا يدل قولهم معرفة الله واجبة  
اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفة ومن وجوب المعرفة  
وجوب النظر وفعل العذول لان الاجماع في وجوب العبادة  
اظهر قولنا لان الكل يشفونون بالعبادة وشغلهم ظاهر  
عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها وقد تمسكوا بوجوب  
المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال  
صفة الامر غير الوجوب والان العلم قد يطلق عن الظن  
القالب وذلك يحصل بالنقل من غير نظر فلذا تمسكوا  
بوجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان الاشاعة في اثبات وجوب  
النظر شرعا سلطان الاول الاستدلال بالظواهر عن  
الابان والاطايت الدلائل على وجوب النظر والمعرفة وآثار  
اليه الشارح اولا وهذا المسالك ظني لاحتمال النظر



غير الوجوب وكون الخبر المتقول من قبيل الاحاد والمسلوك  
النافي وهو المعتمد ما كانا رايه بقوله ويمتنعاه وتقصيل  
ما في هذا مقام يطلب في الشرح الجديد للتحديد فقال الاكثر  
هو المعرفة اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاولي  
وجعل المعرفة مقصورة بناء على انزالها لم يجب حصوله عن النظر  
عنده على ما ينبغي كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها مقصورة  
باعتبار ان السبب المؤدى اليها عادة او وجوباً مقصور  
فانه هو النظر وهو فعل اختياري قلت على ما ذكره  
من كون القصد اول الواجبات فانه يلزم منه كون القصد  
بالاختيار واذا الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية اذا  
ثبت ان القصد من الافعال الاختيارية وكل فعل اختياري  
لا بد له من قصد والقصد لا بد له من قصد اخر هكذا قيل في  
الدور والنتيجة فظهر ان متشاكل لزوم الدور والسر  
على مذهبه قولهم يكون القصد اول الواجبات لانه يتقدم  
صغرى الفكار واما الكبرى فهي ما اتفق عليها وليس ثم نزاع  
فلا يبعد متشاكل لزوم الدور والسر نعم اثبتوا مستند الصغرى  
بالدورى المتفق عليها فتملح والتحقيق ان الافعال  
الاختيارية اجواب اخر عن جعل القصد من الواجبات بل  
اول الواجبات والقصد انما ليس بمبدأ في الافعال الاختيارية  
او اختياري مسمى بالقصد فيجب جعل القصد من الواجبات  
فان القصد هو ضرورة وهو ليس باختياري فان قلت

ان الاختيارية

ان الاختيارية هو الميل الاختياري كما يقتضيه مقابلته  
للمثيرة المقتضية بالميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت اذ حصل  
للقادر والتقدير بالغاية وكانت تلك الغاية امر اضروياً  
او مبرهاً لاجل او لم يكن له مانع يترتب عليه الميل المسمى بالارادة  
اختياري بالسر فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة  
الميل التابع للرؤية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان  
مبداه هو الرؤية اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال  
الصادرة عن الحيوانات الجسمانية ما خالية من هذا الميل فقلنا  
الرؤية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو منها بل  
اكثرها بل خالية عنها فان المتوغلين في الشهوات اكثر من  
التابعين للعقل واعلم انه قالوا ان الافعال الاختيارية المنوبة  
الى نفس الحيوانية مبادى مرتبة ابعدها عن الافعال وهو  
التصور والحرى للشيء الملازمة والمنافرة تصوراً مطابقاً او  
غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور حراً لان التصور  
المرتبة الى جميع الحركات على السواء فلا يلحقه حر وخص  
والالزم ترجيح احد الامر من المتساوية على الباقي وبليته ثبوت  
ينبعث عن ذلك التصور وينتج عن استوفى نحو طلب  
انما ينبعث عن ادراك الملازمة في الشيء اللدني او المافوق او كما  
مطابقاً او غير مطابقاً ويسمى شهوة والى استوفى نحو وقع  
وعلمية انما ينبعث عن ادراكات متافقات في الشيء المكروه او  
الصغار ويسمى عنصراً وبليته الجماع المسمى بالارادة وعند



وعند وجود هذه ترجيح احد طرفي الفعل والترك الذين  
يتساوى نسبتهما الى القادر عليها وبليته الخيرية من القوة  
المثبتة في العضلات المحركة للاعضاء وبينه مغايرة الارادة  
للتوق بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتره كثير الدواء  
الشع وسنرى ان الفعل الاختياري قد يقع بلا ما يقتضيه  
شوق وقد لا يريد تناول ما يشتره لئلا اذا منع فداغ من  
حياء او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين قدس  
في حواشي شرح التوحيد ونسبته شارح الجديد وفيه انه لا نسلم  
ان الشوق يفتقر وفي تناول الدواء الشبع بل فيه شوق نحو  
طلب انبعت عن اذراك الملازمة فيها من حيث تغمرها الامن  
حيث لذتها واما الثاني فوجد فيه شوق ما وقيل الخوف  
الا انه لم يغلب ولم يتأكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو  
الشوق المتأكد وهو تميل المطب بشرط الغلبة ومن صرح  
بان مغايرة للاجماع السمي بالارادة بالثبوت الضعيف  
بهمنا وعلية تحقق الشارح في تعليقه على شرح التوحيد  
وبفهم ايضا من كلامه في شرح الهالك وصرح به في بعض رسائله  
ففي هذا نسخة اذ هي تؤكد الشوق موافق لتحقيق هذا  
فان قلت انما ذكره من كون الارادة بلا اختيار بناء على ارادة  
المعاصي مواخذ عليها دون شهوة اعز الميل الجبلي  
المقدور اليه قلت هذا غير وارد على اصول الاشعرى  
كما سيظهر ونعم يرد ان التكليف عنده لا يقع بما لم يكن مكسوبا

للشروما

للشروما لم يقع به التكليف لا يواخذ عليه عادة ومن  
هذه تبيين سببنا نقل عن الشافعي من ان ارادة المعاصي  
لا تؤخذ عليها الا ان الجور على خلافه فانهم قالوا ان  
النسوة المرفوعة عن الامة انما هي الواجبات والواجب  
وحديث النفس دون العزم والتصميم والفرق بينهما وان  
سائر الامم بمواخذتهم بالعزم والتصميم مثل مواخذة المرتكب  
بخلاف هذه الامة كما ذكره بعض المحققين من المتأخرين في  
شرح المشقات ووجوب انما يتم في السبب المتلزم  
دون غيره تلخصه على ما في شرح المواقف ان المقدمة  
اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه  
عنه فاجابه اجاب المقدسة في الحقيقة ان القدرة لا تتعلق  
الا بها ان القدرة على السبب انما هو باعتبار القدرة على السبب  
لا بحسب ذاته فاعطاب الشرعي وان يتعلق بحسب الظاهر  
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب او لا تكلف  
الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان  
تكليفا بايجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه  
الحقيقة بخلاف ما اذا كانت المقدسة شرطا للواجب غير  
مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشي للرجل فان الواجب  
ههنا انما يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون  
اجابه اجاب المقدسة فان اجاب الشرع يستلزم  
اجابه ما يتوقف عليه الشرع بديهة ولا يلزم من عدم كون



اجابة اجاب ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المتلزم  
 عدم استلزام اجابة كما لا يخفى فاما لان استحالة  
 هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي  
 دون الاحباب الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون  
 اللزوم وقد التفت بعدم الشرط والجزاء فغير محال وعدم  
 منافاته مع قوله فان اجاب يستلزم اجاب ما يتوقف  
 عليه بديهة لانه يستلزم تحقق الملزوم اعنى الكل  
 والمشرط بدون اللزوم اعنى الشرط والجزاء وهو محال  
 علة لقوله بل المحال انما هو التكليف لا لقوله غير محال واما  
 جعله علة لقوله في قوله فغير محال وجعل النفي واجعا اليه  
 والمعنى فغير محال هذا الدليل بل بدليل اخر وهو قوله اجاب  
 يستلزم اجاب ما يتوقف معنى ظهور استحالة الملزوم بدون  
 فبنى على ان المراد من التكليف هو الاجاب دون الامر اللفظي  
 فلا يستلزم قوله لان استحالته ولا يحصره قوله بل المحال  
 انما هو التكليف اللفظي لان يقال ان معنى الاستحالة انما هو  
 بالنسبة الى هذا الدليل وكذا المحصر وبالجملة كلام الشارح  
 في هذا المقام لا يخلو عن تعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه  
 يستلزم اعنى الشرط والجزاء وهو غير محال بديهة وعلى هذا  
 يكون علة لقوله غير محال بديهة اي للنفي ولا يخفى هذه النسخة  
 الا ان يراد من الوجوب الامر اللفظي وهو تكلف وفي بعض  
 النسخ لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعنى الشرط والمشرط

بدون وجوب

بدون وجوب اللازم اعنى على معناه وفي بعض النسخ لانه  
 يستلزم تحقق وجوب الملزوم اه بدون وجوب اللازم وهو  
 محال وهو علة لقوله بل المحال انما هو التكليف كالتسعة الاولى  
 فتأمل لكن العلم من مقتضى الكيف عند المحققين هذا  
 صحيح على مذهب من يقول ان الاصل في الذهن صور الاشياء  
 واشباهها المخالفة لها بالماهية فانه كيفيات نفسانية قائمة  
 براسوخودة في الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن وجود  
 صورها واشباهها في الذهن بطريق قيامها بها والصور  
 والاشياء لا تساوى ماله الصور والاشياء في اللازم بل  
 مخالفة في كثير منها فاندفع ما استدل به المنكرون للوجود  
 الذهني وهو انه لو كان للاشياء وجود في الذهن يلزم ان  
 يكون حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة وكذا  
 مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج  
 فيه الى غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان وجود هذه  
 الاشياء في المحل بوجوب اتصال المحل بها وايض حصول  
 حقيقة الجبل والسماء مع بعضها في ذهنتنا لا يتفكر واما  
 على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يتم  
 القول بان العلم من مقتضى الكيف وهذا هو المذهب المنصور  
 فاما تمسكوا في اثبات الوجود الذهني لوتتم ادل على ان الحاصل  
 في الذهن انما هو ما هيئات الاشياء بانفسها لا بثبوت او بخالفها  
 في الحقيقة فيه قالوا انما حكم بالبودثوتية على ما لا وجود له



في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها  
 ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو الذهن فلو كان الحاصل  
 فيه مخالفا لم يكن لها وجود في الذهن فالحق حصول ماهية  
 الاشياء بانفسها ولا يراد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا  
 اذ لا معنى للحار والبارد والا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة  
 وكذا حصول الجيل والسياد في ذهنا لا يعقل لان الموجود  
 في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجيل والسياد  
 لكنها موجودة بوجود طلي العيني وكون محل الحرارة موصوفا  
 بها من احكامها المتعلقة بالوجود الذهني وكذا تناقضها  
 مع البرودة انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود  
 في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصل لم يلزم شاذ  
 الوجود الذهني للوجود الخارج في لوازم الماهية وما ذكرتم  
 من انصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من تنوع الوجود  
 الخارج ولوازمه وبهذا التحقيق يتدفع جميع التوهم الموردة  
 في هذا المقام كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التوحيد  
 واورده عليه شارح الحيد للشيخ بان هذا الجواب مخصوص  
 بما اذا اراد الخصم انصاف الذهن بالصفات الموجودة في  
 الخارج كالحارة والبرودة وامثالها ولا يقع مادة التهمة  
 فانه لو ثبتت بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا  
 او صفات المعدومات كالاستناع وامثاله بانه يقول  
 لو حصلت الزوجية والفردية لزم ان يكون الذهن زوجا

وفردا

وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية  
 والفردية وكذا لو حصل الاستناع في الذهن لزم ان يكون الذهن  
 مستنعا اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الاستناع لم يكن النقص  
 عنه بهذا الجواب اذ لا يتبرر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا  
 بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها  
 مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظاهر اذ لا وجود  
 عنها لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الاستناع وامثاله  
 اذ لا يمكن ان يقال كون محل الاستناع موصوفا به من احكامها  
 المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب  
 الحاكم لمادة التهمة هو الفرق بين الحصول في الذهن و  
 القيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب انصاف  
 الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف  
 المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب انصاف الزمان  
 بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف الشيء بالشيء هو  
 قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة  
 والزوجية والفردية والاستناع وامثالها انما هي حاصلة  
 فيه لا قائمة به فلم يوجب انصاف الذهن بها وانما يوجب  
 الانصاف ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق  
 يتدفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها  
 لا صورها واشباحها في الذهن وهوان مفزوع الحيوانات  
 مثلا اذ وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما



موجود في الذهن وهو معلوم وكل جوهري اعني مفهوم  
الحيوان اذا المراد بالجوهري ماهية اذا وجدت في الخارج كانت  
في الاموصوع وثانيتها موجود في الخارج وهو علم وخرى  
وعرض فكل طريقة القائلين بالشيء والمثال الموجود في الذهن  
مفهوم الحيوان الذي شمله قائم بالذهن اذا المراد بموجود  
امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شيء ومثاله بالذهن و  
هو كل جوهري ومعلوم والموجود في الخارج هو هذه الشيء  
القائم بالذهن المتميز الموجود في الخارج وهو ايضا جوهري  
وعرض من الكميات الثنائية وعلم فلا شك ان واما على طريقة  
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود  
الذي هو جوهري وعلم وعرض من الكميات الثنائية ما هو  
اذ ليس هنالك على هذه الطريقة المفهوم الحيوان الذي هو  
موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول  
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن في يقوم بالذهن  
كميات ثنائية هو العلم بهذه المفهوم وهو عرض وخرى للثنية  
بنفس شخصه ومتممنا بالاشخصات الذهنية وهو الموجود  
في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل  
في الذهن وهو علم وجوهري ومعلوم انتهى والجواب عن التثبت  
بلوازم الماهيات او بصفات المعدومة ان يقال لا شك ان  
الروحية مثلا قائم بالاربعة قبا ما حقيقيا بالذات ومعلوم  
ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن

ايضا بالضرورة

ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قبا ما بواسطة الاربعة  
وهي نقول المعبرة في الانصاف والموجبة هو القيام بالذات  
دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالبرعة والحركة  
بها وكذا القول في صفات المعدومات واما قوله واما على طريقة  
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود  
في الخارج اه فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدم  
اياه كيف على كيد المساحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور  
الغنية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العار امر اعتبار  
مع تقسيمهم انهم الى المتصل والمنفصل فلهذا ذكره الشارح  
الشارح على سيرة الجديد للبريد فان قلت ان النفس يتصف  
بالخارج بالعلم قلت لا يلزم من كون الانصاف في الخارج  
كون الصفة موجودة في الخارج فمعلوم وجود ان ذهنا  
احدهما لا يكون متساويا للاثار والاخر مجرد وحد الحادث  
في ترتيب الاثار كما قرره سيد المحققين قد ذكره قال في حاشية  
المطالع ما حاصله ان المعلوم وجودي بانفسها بل بصورها  
كما اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تعلمه والوجودات  
وان كانا ذهنيين الا انه لا شك في تمايزها ونسبة الثاني  
الى الاول كنسبة الذهني الى الخارجي واما الاشكال يكون  
العلم جوهريا لقيامه بنفس شخصه ويكون المعلوم كليا ف  
فالجواب عنه ان اجتماع وصفية العقلية والخزنية والعلمية  
والمعلومية انما هي تقاير الجهات والاعتبارات وقد اشار



اليه اثر في تعليقاته على شرح حكمه التبريد حيث قال انا لانم  
الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتشفة بالحواس  
الذهنية ثم العقل لا حظها من حيث هي بدون ذلك الحواس  
يعني ان السلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما  
الفرق بالذات فغير مسلم وليس المراد ان ما ذكره اثر الجيد  
في دفع الاشكال من الفرق بين القيام والحصول فكل بل  
الغرض انه لا يصح توجيه الكلام القائلين بحصول الاشياء  
انفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه ليس مذهبنا  
بل هو احداث مذهب ثالث وكانه جمع بين المذهبين وهو  
لا يتم بطريق الدعوى ما لم يذكر عليه دليل واما بطريق  
الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلتزم هذا يلزم  
احتمال الجوهرية والعرضية في شئ واحد بناء على ان  
الجوهر ماهية ممكنة اذا واجدت في الخارج كانت في  
موضوع وهما متنافيان قلت تنافيهما اهو في الوجود العيني  
واما في الوجود الظاهري فيكون الشئ جوهر باعتبار الوجود  
الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه اذا وجدت في الخارج  
كانت لا في موضوع مع انه قائم بالموضوع فلا منافاة  
بين كون الشئ جوهر اذاته وكونه عرضا وجوده في  
الذهن نعم لا يجوز ان يكون شئ واحد جوهر وعرضا  
بالنظر الى وجود واحد كذا نقل عن الهيئات الشفاء على  
انه يلزم على ذلك التحقيق عدم الاحتمال الحقيق اذ وجدت

في الخارج كما

كما لا يخفى على المتأمل وذهب الصدر المدقق التوازي الى انه  
باختلاف الوجود ينتقل الذات بصورة الحيوان مثلا في الذهن  
كيف في الخارج جوهر وبذلك يستلزم الجمع بين قولهم الحاصل  
ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون  
الا من مقولة الكيف وليس هذا قولنا بالشيء عند القائلين  
به موجود في الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة عند  
هذا القائل في الذهن وجود ظلي على ما صرح به وذهب بعض  
الى ان العلم من مقولة الانفعال واحقون الى انه من مقولة  
الاضافة والمنصور انما هو الاول لان الصورة انما توصف  
بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتكلمون  
لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن ان يختار عندهم كون  
العلم من مقولة الكيف اى عبارة عن كذا والحاصلة  
في الذهن واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختار  
والعجب من الامام انه ذهب الى كون العلم من مقولة الاضافة  
مع انه قائل بارتسام الصورة والوجود الذهني كما ذكره  
قدس سره في الحاشية المطالع ولقد اطنبنا الكلام في هذا  
المقام لنعلم الا قول المذكور في العلم وفي توجيه كونه من  
مقولة الكيف عند استبعاد التامة من القائل واجيب  
عنهم فانهم قالوا الوجود خير من المبدأ اذ هو وجود  
فليس المقصود من القائل اصلا بل من القائل بسبب تصور  
الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التامة يحصل الفيض



البينة ولذا قالوا الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب يثبت  
نقصان زقايل است وكونه على الدوام فيصير عاداته  
عنه كرايا بر است ولا يصح هذا المذهب مع  
القول بالبينة جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا  
مختارا يعني ما ذهب اليه الامام مناف له اثبتين المستلزمات  
اما منافته الاول فلقوله عن النظر واما منافاته الثانية  
فلقوله واجب وحاصل ما ذكره فليذكره انه يتأني  
الاولى باعتبار قد ابتداء دون الثانية فان مدخلية  
بعض آثاره في بعض بحيث تختلف عنه عقلا لا يتأني  
كونه تعالى قادرا مختارا في الكل اذ يمكن ان يفعله ما يمتنع  
تخلقه من احزبان بوجده وان يتركه بان لا يوجد ما يوجب  
ومحصول ما ذكره الثاني لا يتأني الاول ايض وقوله قد ذكر  
وهو انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في التنازل الاشياء اليه  
مدفوع ووجه الرفع ان محمول ما ذكره الامام هو كون  
العلم بقدرته تعالى ولا ريبا للنظر بحيث يمتنع تخلقه عنه عقلا  
ولا يلزم منه الا بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله  
نع وهو النظر وقوله ومن البين ان الاشياء اه جواب  
سؤال مقدم كانه قيل يلزم من لزوم بعض الافعال لبعض  
التوقف في مورد المذخور من منافاته مع قيد الابتداء فاجاب  
عنه بقوله ومن البين ان الاشياء اه وحاصله انه لو لم يمتنع  
لزوم بعض الافعال لبعض التوقف لا يترك الاشياء الملائمة

العقلية بآين

العقلية بين بعض الاشياء اذهبي منافيه لقوله بان الكل مستند  
اليه تعالى ابتداء مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء  
ان العلم باحد المنصا ثقتين اه وانما ينكر التوقف على غير ارادة  
الله تعالى فلا يحتاج الحق سبحانه وتعالى على حقيقة الى غيره  
في شئ من كماله وهذا هو اعلى مرتبة الكمال بخلاف ما ذهب  
اليه الصوفية على ما نقله العارف الحافي قد ذكره من محققه فليذكر  
سهم ميزان الحق كما بين كما لا اذا قبالا يحتاج الحق سبحانه وتعالى  
في الانصاف به الى ما سواه وكما لا انما ثبات يحتاج في الانصاف  
به اليه اذ هو بغير انوارها وهو لا يتم الا بوجود المظاهر  
فتفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله  
الذاتي الذي هو مرتبة الغنى عن القائلين واما بالنظر الى كماله  
الاسمائي فله هذه المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب الامام الرازي  
وبين مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري  
لا يثبت الملازمة العقلية الواضحة بين بعض الاشياء في خصوصية  
هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها واما الفرق بينه وبين  
مذهب المعتزلة فظنوا كذا الفرق بينه وبين مذهب الفلاسفة  
فانهم يقولون الاختيار بخلافه هذا هو التحقيق المقال على ما  
افاد في التاوي المحقق روح الله روجه والعلم ان تحقيق  
مذهب الفلاسفة اه لما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو ان  
المصادر من المبدأ الاول انما هو المعلوم الاول على ما يفهم  
من ظاهر تقريرهم وعلى هذا يكون الفرق بين مذهب الاشعري



ومذهبهم بانه لا يؤثر في الوجود الا هو عند خلافهم و  
لا يكون قول الامام منافيا لمذهب الاخرى من استناد  
الممكنات اليه ابتداء ولا احتياج لدفع المناقشات الى اثبات  
الملازمة العقلية بين التهمة والنظر من غير توقف كما بينه  
الشارح بقوله قلت اه اذا التوقف ليس منافيا لمذهب اليه  
من استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء بمعنى انه لا يؤثر في  
الوجود الا هو اذ رد ما اكثر من مذهبهم وبيان ان  
مذهبهم ايضا ان لا يؤثر في الوجود الا هو على ما صرح به  
وايسر ان تبين في الشفاء وللهذه هم من الحيام رسالة في هذا  
المطلب وبنية معقبات كثيرة وانما راى بعض بهمناري كتاب  
التحصيل الى بعض ما داته فاو كان معنى الشنا والممكنات  
اليه ابتداء عند الاخرى هو هذا فقط لا يبقى فرق بين مذهبهم  
ومذهب الاخرى فيه وليس كذلك بل معناه عند الاخرى ان  
المؤثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض  
بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكماء بعينه اذ التوقف  
الى الوكايط والالات ثابت عندهم وان كانت المؤثر هو  
فقط ففهم انه يحتاج لدفع المناقشات بين مختار الامام في  
حصول العلم عن النظر وبين مذهب الاخرى من استناد الممكنات  
اليه ابتداء الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف اذ  
الاخرى ينكر التوقف كما ينكر تأثير غيره تعالى كما قال وظاهر  
كلام الاخرى بعينه وانما يقول وظ الى انه يجوز حمل الابتداء

في كلامه على عدم

في كلامه على عدم تأثير غيره تعالى بدون اعتبار عدم التوقف  
و لا يبقى فرق بين مذهب الاخرى ومذهب الحكماء في استناد  
الممكنات اليه ابتداء ولا احتياج لدفع المناقشات بين مختار  
الامام ومذهب الاخرى الى اثبات الملازمة العقلية من  
غير توقف نعم يبقى الفرق بين مذهب الاخرى ومذهب الفلاسفة  
في فيضان النتيجة انه بطريق جريان العادة عنده والوجوب  
عندهم وكذا عند الامام لكن الاختيار عنده ثابت ولو كان قائلًا  
لوجوبه عن النظر بخلاف الحكماء فان قلت انهم يصنفون  
بالاختيار كما ذكره الشيخ في بحث العلم قلت ان اختيار الثاني  
عندهم غير ما اثبت المتكلمون اذ هو عندهم بمعنى ان شاء ففعل  
وان لم يشاء لم يفعل لكن تقدم الشرطية الاولى واجبا للصدق  
كما سيجي في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة الفعل والترك  
فثبت الفرق في المخصوص المذكور بين مذهب الامام والحكماء  
قال الامام في سياحت المشرقة اه الغرض من هذا النقل  
تأييد ما ذكره من ان تحقيق هذا المذهب انه لا يؤثر في الوجود  
الا هو لدفع ما اكثر من مذهب الامام ايضا تحقيق هذا المذهب مثلا  
ما حققناه والحق عندي اى الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة  
بناء على قواعدهم وليس هذا معتقدا بكل عليه اثباته للحركة  
المرتبطة في انشاء هذه التحقيق وما ذكره الشريف البلاء  
فاذكره في شرحه الموافق لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه  
ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب اسكانه الذي اللازم



لما هيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا في تصور  
 في فيضه ولا قبل هذا ولا تفاوت الامنية القابل واذا  
 فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه  
 عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول  
 وان لم يكن امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الى شرط به  
 بفيض الوجود عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا ما ذكره  
 الشرح بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هو ما ذكرناه من  
 تحقيقه في الفلاسفة بمعنى اه يعني ليس هذا مرادنا  
 للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة ورد لما اشتهر في متاهيمهم  
 من اشتداد صدور اكثر من واحد منه تعالى فقل هذا يكون  
 من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه ومحصلة ان الامام  
 كيف يقول والحق عندي مع ان هذا تحقيق جميع الفلاسفة  
 لا حقيقة فقط وعلى هذا يكون قوله واثبات الحركة السردية  
 اه جوابا عن سؤال مقدر كانه قيل يكون هذا المنقول حقا  
 عند الامام معتقدا له وقد اثبت فيه الحركة السردية فاجاب  
 بقوله واثبات الحركة اه فلا يتأخر عندهم كون اثبات الحركة  
 السردية معتقدا بناء على انه من القائلين بحدوث العالم  
 كون ما عداها مما علم من ذلك المنقول معتقدا قائل  
 والسنية يتكرونا افادة النظر العلم اصلاهم  
 قوم من عبدة الاوثان منسوبة الى سموات ولهم على هذا  
 وجوه الاول ان العلم الحاصل عقيد النظر صريحا لما يان

خطاه لكن

خطاه لكن كثيرا ما شكك الامر علاقة وان كان نظريا  
 عار الكلام في لازم النظر الثاني ونيس والثاني ان المطلوب  
 ان كان معلوما فلا طلب لا امتناع طلب العلوم وعدم  
 الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف  
 يعرف انه مطلوب الثالث ان النفس لا يقدر على تحصيل  
 مقدمتين معا لا نأخذ من انفسنا اناسي نوجهنا الى مقدمة  
 نقدز علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فاما  
 الحاصل في الذهن ليس الا بالمقدمة الواحدة والمقدمة  
 الواحدة لا يتبع بالاتفاق وضعف هذا الوجه لا يخفى على المتأمل  
 على انه يلزم من اتمام هذه الوجوه وافادتهم لمطلوبهم  
 نقيض لمطلوبهم واليه يسون انكروا افادة العلم  
 في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهند لمبات والحاجة  
 لانها علوم قرينة الى الافهام مستعنة منظمة لا يقع فيها  
 غلط دون الالهيات فانها بعدة من الازمان جدا فالقائمة  
 القصوى فيها الاخذ بالالبق والاخرى بذاته تعالى وصفاته  
 وافعاله ونقل هذا عن ارسطو ايضا فيمكن اه يلزم  
 عليه ما يلزم على ليل السنية فافهم فاضلك باحوال  
 الصانع وصفاته هذه الشهرة من قبل الله بالادنى على  
 الاعلى لا من قبل القياس الفقهي كما ذكره سبب المحققان قدس  
 سره لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم الجواز  
 ان يكون خلافاهم بسبب عدم اثباتهم بالنظر الصحيح بسبب

العلم

الغرض



احتلافهم لبعض الشرائط المعتمدة في النظر الصحيح نعم  
 يدل على علم العلم وعزيمته النظر الصحيح عن قماره  
 لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون المتبصر غايه  
 القرب لا يستلزم سهولة ابصاره على عدم العلم به اي  
 بالاحتياج الى العلم وهم يدعون العلم به للاحتياج الى  
 المعلم لاننا نعلم ضرورة اه قال في شرح المواقف والمعتقد  
 في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة  
 القطعية المتكينة لمعرفة الله تعالى على صورة مسترفة  
 للنسبة استلزاما ضروريا كما في الاقضية الكاملة حصل  
 المعرفة كقولنا العالم تحدث اه وما يقال من ان العلم بتلك  
 المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا من معلم متكاثر  
 صريحة نعم اذا كان معلم كان الامر سهلا وهذه المعتقد مما  
 بصيرحة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى  
 انتهى كما قيل ان العقائد يجب ان يتلقى من الشرع  
 اذ لا يصير الايمان كاملا في الدنيا ولا يصير سببا للخلافة والآخرة  
 ما لم يؤخذ من النبي لا ترى الى قوله السلام احسن ان اقاتل  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون  
 بالتوحيد لما لم يؤخذوا من النبي ما كان يفيد قولهم  
 قلنا كفى بمصاحب الشرع معلما وما القرآن اما ما فلا احتياج  
 الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم  
 فاما ان يدور او يتس او ينزى الى محدث قديم اه اقيده

ان الاول الى ان

ان الاول الى ان يقال فاما ان يكون محدث نفسه فيلزم ان يكون  
 تقدم الشيء على نفسه او جزؤه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه  
 ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اكم المجموع ما سوى الله  
 تعالى لا اكم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور والتسائما هو  
 فيه اقول الشريفي الكلام على انه اكم للفقد المشترك اذ يؤيده حجة  
 الجمع هذا وفيما ذكره الاستاذ اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع  
 القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور  
 والتسائما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير توقف  
 على ابطال الدور والتسائما يقال لما ان كل واحد من المحدثات  
 لا بد له من محدث كذلك مجموع المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه  
 اما ان يكون نفسه او جزؤه او خارج عنه والا ولا ان باطلات  
 فتعين الثالث والخارج عن جميع المحدثات قديم فيكون  
 حادثا قيل عليه لا احتياج الى هذا القول في اثبات وجود الوجود  
 والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فأرأوا الى اثبات الوجود  
 بطريق الحدوث بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث  
 او هو مع الامكان بشرط او شرطا وانما الى اثباته بطريق الامكان  
 ولو حوز التأشير في القديم اه لا ينافي في اثبات الصانع القديم  
 بطريق الحدوث اثبات وجود الوجود به ايضا فان قلت يلزم  
 من تخويز التأشير في القديم محصل الحاصل قلت المحال يحصل  
 الفاعل الحاصل بغير هذا التحصيل عند الفلاسفة وقوله ولو حوز  
 التأشير اه اشارة الى مسلكهم والبرهان يدل على كون الممكنات



بهذه الحجة مستند الى وجوده ومن البراهين ما نقل قد كثره  
 في حاشية التبريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا  
 لاحتياج الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده  
 فيكون ممكنا واستنبط بعض المتأخرين في تعليلاته على رسالة  
 اثبات الواجب برهاننا يدل على عينية الوجود كما يدل على  
 ثبوت الواجب الوجود وتقصيله ان يقال لو كان الوجود  
 موجود بوجود وهو عين ذاته وبعبارة اخرى ان كان بوجود  
 وهو قائم بنفسه فهو الواجب اما اولاً فلصدق الواجب عليه  
 اذا انفك الشئ عن نفسه ممنوع ذاتي في صدق عليه انه يجب  
 له الوجود بالنظر الى ذاته واما التعريف الاخر وهو ما يقتضيه  
 ذاته وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضاء ولا تأخير كما صرحوا  
 واما ثانياً فلما حقه الشرع تعليلاته على التبريد من ان مناط  
 الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه بنفسه وان لم يكن  
 فكل موجود موجود بوجود زائد عليه فلا بد لما يجعل تلك الوجود  
 الوجود الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه عليه  
 اذ يفيد الوجود لا بد ان يكون موجوداً فلا بد من ان يكون  
 امر آخر وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه وهكذا في دور  
 او يتيسر وانما قال لا بد لما يجعل تلك الوجود الزائد له لان  
 كل ما يغير الشئ فيثبته له بعلته يجعل له وادعى الشرع ضرورة  
 في هذه المقدمة في تعليلاته على التبريد في بحث خواص الواجب  
 حيث كل ما يغير الشئ فان ثبوته لذلك وانضاف الشئ به



او كونه هو او ثبت قسم امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان  
 مثلاً لا يحتاج الى ما يجعله انساناً واما كونه امر اخر فيحتاج الى علة  
 وذلك لان توسط الجعل بين الشئ ونفسه ممنوع واما كونه شيئاً  
 اخر فيحتاج الى علة ومما دارت المشهور للحكام على عينية الوجود  
 على هذه المقدمة وتقدره انه لو كان وجود الواجب غيره فارتبته  
 به اما ان يكون ناشئاً عن ذاته فليزيم تقدم الذات بالوجود على وجود  
 بناء على ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجوداً كما سبق او عن غيره  
 فليزيم افتقار الواجب الى غيره هذا واقول لو لم يكن الوجود الوجود  
 المتأكد الذي هو الواجب لم يكن موجوداً اصلاً اذ الممكن لا يكون  
 مصدراً حقيقياً بناء على ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما هو  
 بالقوة من حيث كذا لا معلوم واما وجودها وان صار بالفعل  
 بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالمبانيات التي هي بالقوة  
 فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدراً حقيقياً لما هو بالفعل كما  
 قال بعض المحققين في كماله في تحقيق ان لا يؤثر في الوجود  
 الا هو فلا بد ان يكون الوجود شيئاً ليس فيه حيشة القوة بحسب  
 ذاته بل هو فعل محض برئ عن جميع اسباب القوة وهو الوجود  
 المتأكد القائم بنفسه الذي هو الواجب وهذا البرهان ايضا يدل  
 على المطلبين ومن اراد تمام تفصيل ما قرره اثبات عينية الوجود  
 تصانيف الشرايع وهو في الواجب ذاته بذاته اي لا  
 باثر معلول لذاته ولا تأخير لذاته فيه وفي الممكنات  
 اثر الفاعل سواء كان نفساً لما هيته او انصافاً لها بالوجود



وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا انه معروض  
لخصه من خصص الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل  
يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزاع منه الوجود سواء كان  
الجعل متعلقا بنفسه او بانصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل  
بهذه الحقيقة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك قال الشارح  
في تعليقه انه على الترتيب ان الامر الذي هو سبب انتزاع المجهول  
اعنى الوجود في الممكن ذاته بحسبه مكتسبة من الفاعل في الواجب  
ذاته بذاته اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل  
ما ذا والمشتور من المذهب الرئيس والمشايع ان انصاف  
الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كون الماهية ماهية  
مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء على تقرير  
الماهيات في عدم عندهم فالفاعل يجعلها موجودا متصفا  
بالوجود فالجعل انما يتعلق بانصافها بالوجود والحوادث  
هذه كونها محمولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية  
لا بناء في محموليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب  
اليه الاشراقون وهو الحق وكيف وكل ما يقرئ ان اثر  
الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان يتنزل الى ما يكون التأثير  
فيه والا يلزم التسرف فيثبت التأثير في ذاته مرتبة فليترجم في  
اول الامر والى هذا ذهب الشارح الحق كما لا يخفى على من تتبع  
تصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور  
خلق الجلال في نفس الظلمات والنور وكذا في بعض الآثار

ان الشارح

ان الشارح يقول ان لسان الغيب حافظ الشرائع والاثار  
في بيت الى ان الماهية نفسها محمولة بالجعل البسيط حيث  
قال بيت كفتح امين جام جهان بين بنو كي داد حكيم كفتح ان  
دوز كه اين كنيدي ميناي كرد ولم يقل كنيدي ميناي موجود فيكون  
ولا كنيدي ميناي كنيدي ميناي كرد واما عدم محموليتها بمعنى  
ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى جعل فظ وهو  
لا بناء في ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الشارح قال لما كان المقدم  
مسلوبا عن نفسه كما قرر فالجاء جعل الانسان انسانا مثلا  
اذ لو لم يوجد لم يكن انسانا فإثر الشارح لم يتعلق الجعل  
به بالذات فكونه هو مستغن عن تأثير جديد الى بعد وجوده  
ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها  
موجودة ايضا مستغن عن التأثير الجديد اي بعد التأثير  
في الماهية يكون الذات بذاته كذلك لا يخفى على من تتبع  
من الفاعل كما في الممكنات قلت القائلون بالعينة كقولوا  
على بطلان هذه المذهب بانه اه يعني كيف يتصور عدم بقاء  
النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء والحوادث من قال  
بان ماهية مضية لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهية  
من حيث لا يبرر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه  
بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهية عين وجوده  
الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته  
مشاء تلك الاثار ومفيدة ما بخلاف الممكنات فان اثارها



يرتب على وجود اثرها فذات الواجب اذا فرض منشأ  
 لوجوده لكان هو بذاته على هذا التقدير منشأ لا قوى  
 الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده  
 وقد فرض غيره وعد هذا من مقتزات حيث قال لم يأت  
 بمثل واحد من كنفنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام وعلى  
 هذا يرد على الشرا قبل من انه لا يحق استدلالهم بهذا الوجه  
 لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية  
 الوجود غاية ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق  
 المقاصد واعتقد تغير المقصدين فاستدل على بطلان  
 مقصد الحضم لا اعتقاد انه غير ما ذهب اليه نفسه قال  
 بعض المتأخرين في تعليلاته على حكمة العين انهم في الوجود  
 بهذا الاثار ونظير الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت فذات  
 النار هي المؤثرة وفيه صفة انتزاعية يكون سببا لاثارها فالفرو  
 بين المؤثر وسبب الاثر بالذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة  
 بين المؤثر وسبب الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته  
 تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه سببا لاثار  
 وجوده والمتكلمون ذهبوا الى ان في تأثيره تعالى في غيره ذاته  
 يتحقق بالمؤثر وسبب الاثار والمغايرة بينهما بالذات وفي  
 تأثيره ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التأثير ولم يتحقق  
 سبب الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التأثير في  
 من غير استناده الى المبدأ والحاصل لا يلزم على الاكثار من

مجرد القول

مجرد القول بان الذات من حيث مؤثره في وجودها كونه  
 نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ  
 التأثير ولعلهم لم يجعلوا تأثير الذات من حيث هي مستندة  
 الى شيء هذا اقول لا يحق ان الحكماء لا يتكلمون بمغايرة  
 الوجود المطلق الى المفهوم العام البديهي المشترك بين  
 الواجب والممكن ولا حصة للذات بمعنى كون الوجود الخاص  
 القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته  
 بذاته معروضا بحصة من حصة الوجود المطلق وكذا  
 معنى كون الذات المغايرة لوجوده الخاص بتأثيره فيه مبدأ  
 الانتزاع المطلق على ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات بذاته  
 معروضا لحصة من حصة الوجود المطلق لان الوجود  
 المغاير للذات المعقول له ليس الاحصة من المطلق وعليه الذات  
 لها ليس الا يكونها معروضا بها فتأثيرها لذات من حيث  
 هو مستند الى الذات فالذات سبب التأثير فكان نفس الوجود  
 وبالجملة يلزم على جمهور المتكلمين القول بالعينية من حيث  
 لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر بمغايرة  
 الذات له ليس الاحصة من المطلق فلما صار الذات بذاته  
 سببا للعروض حصة من المطلق صار سببا للانتزاع المطلق  
 واعلم ان قائل المذكور ايضا الحسن التزام العينية على  
 المتكلمين على ما نقل عنه بعض تلاميذه حيث قال والتزام  
 العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا



عن بعض معاصر الاستاد وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض  
وان لم يذكر كما مخصوصه لكن كنت سمعت من الاستاد انه  
فيه فالتحسنة منه انتهى نعم يرد على المتكلمين بحسب النظر  
الجليل ما ارتكبه من خلاف بدهة العقل والدور والتس  
فلذا قال رحمه الله فكونه مبدأ لا يتزاع هذا المفهوم بدهة  
الطريق لا يتصور واما عند ذمة النظر فلا يلزم عليه شيء  
لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينة الوجود حكمه  
بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان  
يكون له وجود قال شارح حكمه العين وفيه نظر لاننا لانم  
مطلقا بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته  
بل من غيره يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود واما الماهية  
التي يكون وجودها من ذاتها ويكون مفهومه للوجود فلم  
لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا ولا يلزم عليه  
ان لا يثبت بان الواجب بان يقال الماهية الممكنة مفهومه  
لوجودها شرط عدني فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود  
اذ لا بد للممكن من فاعل يؤثره وجوده والحق ان تلك المفاهيم  
بدهية فنفذها لا يستحق وعلما يورد جميع براهين اثبات  
الواجب وهذا المقرر اي بان يكون المراد بالوجود  
ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الحاضر الذي  
هو عين الذات ينشأ كثير من الشبه المبينة على ما يفهم  
من عينة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي منها ان

الوجود معلوم

الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم  
وغير المعلوم ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود  
وبما لفراغ الحقيقة وسمايه المشاركة عينها به المخالفة  
فيكون مقار الحقيقة وأكثر المقتر لا يحترز بفقد  
الأثر عن الجوار كما موافق للاستاد في هذه المسئلة  
بقدره العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل الجواب بل بالاحتمال  
هكذا في اثره الموافق بقدره الله اختراعا لايجاد  
الاختراع في اخاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض  
على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الوجود الذهني  
موجودا خارجيا وبالفكر وهذا التأثير بخصوصه يستدعي  
في محمولات لا محمولات الاله وتقابلها الابداعي اعراضا لا بس عن اثر  
المطلق ولا يقتضي محمولا ومحمولات الاله بل هو جعل بسيط  
مقدّم عن ثوابب الكثير مستغن عن قابل متعلق بذات  
الشيء فقط وهذا هو التأثر الحقيقة في الشيء الاول  
في الحقيقة تأثره في بعض اوصافه عن كونه شيئا اخر كذا  
في تعليقاته على اثره الفردي على ان تعليقها جميعا  
باصول الفعل اي على طريق التأثر مجوز اجتماع المؤثرين  
المتقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه  
يستلزم بحر الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل  
بدون الاحتياج الى الاخر كذا قيل اقول ولكن ابطاله بطلان  
نوارد المتقلين فلو اراد ان قدرة العبد غير متعلقة بالتأثر



فيكون قريبا من الحق كذا في كثر المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم  
 بحجج الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة  
 والنقصان لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما يذكره  
 الشرفي بحث التوحيد وقدرة العبد بكونه طاعة  
 ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي وصف بها افعاله  
 تعالى كما في لفظ التيم تأديبا وابتداء فان ذات الصلوة والقدرة  
 الله وتأثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني  
 بقدرة العبد وتأثيرها كذا في كثر المواضع فهو بالنسبة  
 الى العبد طاعة او معصية يعني ان مجرد مدخلية قدرة العبد  
 فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في  
 ذلك الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع  
 بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالاً فان قلت ان اريد  
 بالمدخلية الكسب يكون معنى ما ذهب اليه حجة الاسلام وان  
 اريد به التأثير والمعانة يرد عليه ما يرد على المعتزلة والاشاعرة  
 قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل الفعل ليس وهذا  
 كسبه وصفه فقط عما انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشريطة  
 والنسبية الحقيقية تأمل ثم هما يوحيان وجود التدوير  
 وهذا مما ذكره قدس سره في كثر المواضع من ان افعال العباد  
 حاصلة بقدرة العبد استقلالاً بلا ايجاب بل بالاختيار على  
 مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور هنا امر متكرر لازم  
 لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة مؤثرة في العبد انه بعد تحقق

جميع مبادئ

جميع مبادئ والفعل

ولا اختياريه المبادئ كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع  
 الموانع وعلى هذا اثبات القدرة المؤثرة ايضا لا بد في السؤال  
 المشهور كما ان اثبات الكسب لا بد فعه كما ينبغي ويرد على ظاهر  
 قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزم منه لو كان العبد فاعلا  
 بخلاف الفعل الا فقال باختياريه فيكون تاركا والله لا يرضيه  
 بل يريد الفعل فان فعله ان لا يكون العبد فاعلا او ترك  
 لزم بحجج تعالى فكيف يكون فاعلا مختارا هذا عند اهل الحق  
 من المتكلمين كذا في كثر المواضع والحق ان ايجاب الشير بالاختيار  
 لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا  
 يدور ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختياري  
 تاما والاشاعرة من ان له جزء اختياري فيها الا ان شئنا منها  
 لا بد في السؤال المشهور بناء على ان مبادئ الافعال الاختيارية  
 للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شئ ولعل هذا هو مراده قدس سره  
 كره بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله  
 يحب للعبد قدرة واردة لا يصح على ظاهر مذهب الحكماء  
 بدون التكليف بل يصح على تحقيقه وقوله ثم هما يوحيان  
 وجود التدوير على عكس الاول فلذا ثبت الشرع على الثاني فانهم  
 فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها  
 فيكون هو الموجب لوجوده بقدرة العبد لا قدرة العبد واردة  
 فقط ويراد منه في ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد  
 وبين ما نقله العلامة الشيرازي عنه في كثر حيث قال ان مذهب

المواقف



الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال واقعة على كسبيل الوجوب  
وامتناع الخلق بقدرة مخلقها الله تعالى والعبد اذا قارنت  
حصول الترابط وارتفاع الموانع فانت فاعلم ثم الفرق بين  
مذهب الاكثري والامام ان قدرة العبد على مذهب الاكثري  
من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة عقلية  
وعلى مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف تكذيب  
الفلاسفة او بدونه كذهب الامام الرازي في التبرئة والنظر  
كما وجه الشرف فيما سبق قاي من المقرة بعض الخوكتي نقل  
عن امير المؤمنين وامام المتقين علي بن ابي طالب رضى الله عنه قال  
بعد فقره الى الله وليس هذا اعتراضا على فلاطون بل  
اظهار مرامه من كلامه بليت يمشى برأودم زد دست قرايد  
هم يمشى قواذ دست قوى حوام دار وهو كلام من التوحيد و  
التليم والرضا بل ما هو اعظم منه ومن الكبدى بل  
يستلزم القدرة شيئا هو اعظم من التأثير ومن الكبد ان قدرة  
العبد يصح منها الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح  
منها ذلك اذ لو لا قدرة الله تعالى لوحد بقدرة العبد لكان لا وجود  
الفعل بقدرة الله تعالى كان قدرة العبد مقارنا له من غير تأثير  
ومقارنة القدرة للفعل من غير تأثير هو الكبد الذي اثبت الاكثري  
واما عدم التحقق الثواب والعقاب فلا يقدر في اصول  
الاكثري فانها كسابر العاديات المترتبة على اسبابها من غير  
لزام عقل واجاه سؤال فكما لا يصح السؤال بانه لم خلق

الله تعالى

الله تعالى الاحراق عقيب ليس النار ولولم يخلقها ابتداء  
او عقيب ليس الماكذلك لا يصح السؤال بانه لم عاقب عقيب  
افعال مخصوصة واناب عقيب اخرى ولم يخلقها ابتداء  
او لولم يخلقها كذلك كثره المواقف وهذا هو عدم القدرة  
دون ما قيل لانه ثبت الاختيار في الكبد وانما يقدر في  
مذهب الجبري المنا في لها فالنواب والعقاب بسببه وذلك  
لان الكبد الذي اثبت الاكثري انما اثبت للفرق بين حركة المرتفع  
وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان جازا  
عنه على ما ذكره الشريفة رسالة الجديدة في اثبات الواجب و  
صفاته بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة ايضا  
لا يرفع السؤال فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا بالمال  
مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى فذهبه  
صورة الامر الملام واعتقاد النفع فيه ثم صار بسبب حدوث  
السوق الكامل الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاز القوة  
الحركة الى الفعل وتلك الاسباب منافية الى مسبباتها بالضرورة  
العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في ذلك المبادى وتوحد الفعل  
بعد عتقها وارتفاع الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة  
العبد او بقدرة الله تعالى فالشبهة لا تدفع بهذا التقرير الذي  
يدعيه المعتزلة اعني تأثير قدرة العبد وادائه بل الوجه في  
دفع الشبهة على ما ذكره الشريفة رسالة في خلق الاعمال ان  
الممكنات لما لم يكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد



من الواجب فليس لنا عليه تعالى حق حتى يندب اليه تعالى  
في تخصيص بعضها بالثواب او بعضها بالعقاب ظلم عن ذلك  
علوا كبيرا وليس مثله كمثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما  
من غير حكمة وبعث على الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد  
ليس مخلوقا للمالك بل هو وما لك سيدان في انهما في انهما مخلوقان  
لله تعالى مستقيدان الوجود منه تعالى فلا حق للمالك على العبد  
الا ما عينه الله تعالى وقال في الرسالة الجديدة والحق ما ذهب  
اليه الاخرى فان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس  
بمتعلق لقدرة العبد واما ما هو متعلق لقدرة العبد وان لم يكن  
مؤثرا فالتكليف به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على  
الله تعالى حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق فقال لما يريد  
قدره الاول السعادة لمن اراد الشفاعة لم يشارك من غير سابقة  
استحقاق وقال هؤلاء الى الجنة وهؤلاء الى النار ولا اياي اشترى  
ومن ابن الدليلي رحمه الله قال اثبت على ابي من كعب فقلت له  
قد وقع في نفسي شيء فخذني لعل الله تعالى يذهب عن قلبي  
فقال لو ان الله تعالى عذب اهل كمواة واهل عرضيه عذبهم  
وهو غير ظالم لهم ولو انه رحمهم لكان رحمة خيرا لهم وانما انقضت  
مثل احد ذهابا في سبيل الله تعالى لن يتقبل منك حتى تؤمن  
بالله وبالقدر وتعلم ان ما احصاك لم يكن ليخطئك وان ما  
اخطئك لم يكن ليصيبك قال ثم اتيت حذيفة بن اليمان فحدثني  
نقل ذلك ثم اتيت عبد الله بن مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت

زيد بن ثابت

زيد بن ثابت فحدثني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك وفي  
الحديث دلالة ايضا على ان المعذرة لا تثاب باعماله كما ذكره  
الشيخ شهاب الدين بن حجر رحمه الله على الشكليات نذيب الاحتج  
بالقدر حين ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة لا يجوز  
كما لا يخفى على من تتبع الاحاديث النبوية واما بعد التوبة  
فيجوز كما يدل عليه احتجاج ادم على سوك عليه السلام على ما  
يليه صل الله عليه وسلم في حديث اخرجه مسلم في صحاحه  
عن ابي هريرة رحمه الله ان اردت تفصيله فارجع الى شرح  
الثقة واعلم ان من يتبع الصحاحين وسائر السنن في بار  
القضاء والقدر يظهر عليه مذهب الاخرى في هذه المسئلة  
ظهورا لا شبهة فيه والله هو الوقوف كما هو خير وكما  
خطا في بل شري فان اولوية كون الشيء منفردا  
محل تأمل فان اثبت بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد  
كان تلك الدلائل كافية لا احتياج الى هذا ولذلك قيل  
قائله سيد المحققين قد ذكره في ترجمه على الموافقة  
وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكوفة  
وايض يلزم خلافا ما تقر عند من كون المدلول الاول  
العقل الاول كما بينوه في موعده قالوا لو كان الواحد  
الحقيقي مصدرا لامر من كان مصدريه لا غير مصدريه  
لذلك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لا مرواحا  
حقيقيا مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لمزم تركبه



فلم يكن ما فرضناه واحداً واحداً وان ضربها او خرج احدها  
لزم الشئ في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يند  
الى غير الواحد الحقيقي والالم يكن هو وحده مصدر والمصدر  
خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدر للثلاث المصدرية  
وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتبين واجب  
تارة بالانقضاء وتارة بالحل واما الاول فتقديره انه لو تم  
هذا الدليل لزم معناه فاننا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي  
شئ فصدرية لذلك الشئ امر مغاير له لكونه نسبة بلية  
وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج معلول  
له لما قرنا نقا وينقل الكلام الى مصدرية ما قيل من الشئ ونقول  
كان الصادر عنه شيئان احدهما ذلك الشئ الصادر  
عنه والثاني مصدرية لذلك الشئ واحد وهو متاف  
لما ادعيت من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني  
فتقديره ان المصدرية امر اعتباري فيستغنى عن المؤثر وذكر  
هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشارح المجاهد  
للقريب وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعراض  
الواردة عليها فعليك بالشرح الجديد للفريد وقال شارح حكمة  
ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو  
واحد الا شئ واحد وهو حكم واضح لا يحتاج الى اشارة ببيان  
فانه ان صدر عنه شيئان فهو من حيث انه صدر عنه احدهما  
لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فان صدر عنه من حيثين

اعلم

وايده بقول

وايده بقول الشيخ حيث سئل عنه بهنبار فقال معقول انه يلزم  
ب غير معقول انه يلزم عنه افوجه حيث يلزم عنه ب غير  
وجود حيث يلزم عنه افاذا حيث يلزم عنه ليس هو حيث  
الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من حيث الذي  
الذي يلزم عنه انتهى كلامه ثم قال الشئ ويلوح من هذا انه يجوز  
عندهم ان يصدر من الواحد من واحد من جهتين او جهات وان  
يكون الشروط والآلات والقوايل مستعدة ولعل هذا  
يقدر القوايل والشرائط اخره المتأخرون هذا ويمكن توجيه  
منه بهم بهذا في استحالة كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا على  
ما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد المحققين قدس سره  
في تعليقه على شرحه وقال لا يليق على من له ادنى تعقل ان يفهم  
صدور أمثاله عن المبدأ غير مفهوم صدور ب عنه فاذا صدر  
عنه امثاله فان اعتبر المفهوم الاول معه كان مغاير له مع اعتبار  
المفهوم الثاني ولا يمكن ان يناقش في ذلك عاقل فكيف يمكن ان  
مثلا هذا انحلال النزاع الواقع بين العقلاء وبعض الحكماء جعلوا  
هذه المقدمة مبدأ للترتيب الموجودات على ما هو مذهبهم من  
صدور العقل الاول من مبدأ المبادئ تعالى فقط ثم ما بعده  
بتوسطه وعلى ما ذكره الشئ لا يمكن بيانه بها لحوار ان يصدر عنه  
امور مستعدة لكن يتقدرا الجهات هذا قول وايضا لا يتم بيان  
عنينة الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى على المتأمل وقد بين  
في موضعه استحالة قالوا في بيان استحالة ان اعتبار كون الشئ



فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والالكان كل فاعل قابلا لما فعل  
وكل قابل فاعل لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما  
قابلا والاخرى فاعلا فان دخلتا واحدهما في ذاته لزم الترك  
وان خرجتا واحدهما لزم التسللان الخارج يكون اثر الذات  
فتمتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا فيلزم التسلل والجوارب  
من الاعتبارات العقلية فلا يحتاجان الى الموجد وايضا لا يمنع  
التسلل الامور الاعتبارية ولا يحق انه يمكن توجيه مذهب الفلاسفة  
هذا المذهب الاول يمثل ما وجبه به شارح حكمة العين مذهبهم في  
المطلب الاول ويرد عليه ايضا ما يرد هناك فافهم قول متناقض  
يؤنفه وسنا فنسلفا عدمه اه اما الاول فلان الصفة يتلزم  
الاحتياج ولا دخل القدم فيه واما الثاني فلما ذكره الى بقوله  
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة  
اه فللقدم دخل فيه ايضا فافهم مخالف لما اتفق عليه العقلاء  
فانهم متفقون على تنزهه عن جميع كمات النفس والاحتياج في الصفات  
نفس تعالى عن ذلك وايضا على تقدير الاحتياج الى الغير في الصفات  
يلزم قدم ذلك الغير بنا وعلى قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع  
اجزائه محدث واعلم ان الاستغناء في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق  
واما في صفات الافعال وكما لانه الاستمائية فتثبت عند الاخرى  
حيث ينفي الواسطة مطلقا وان اثبت الملازمة بين بعض الاشياء  
لكنها عارية عن التوقف كما في حقيقة فالمراد من الصفات ههنا  
صفات الذات كما لا يخفى لا تصافه بسلوب واصناف متكررة

في يكون

في يكون الذات شرط اضافة او سلب قابلا وبشرط اضافة او  
سلب فاعلا لان يكون مجموع الذات والاضافة او السلب  
فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة  
او السلب غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة  
الموجودة في الخارج لكن يلزم ان يكون شيئا واحدا بعينه  
فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتناقضين فلا فائدة في اعتبار  
السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا  
وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل  
واقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد صدور  
الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات اعتبارات  
محصنة ولذا عدل المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية  
صدور العالم عن المبدأ الاول الى ما هو حقيقة ولو قيل ان  
الذات مع اعتبار غيره مع اعتبار آخر والاعتبار حازان  
يكون لهما دخل في عملية الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال  
الاعتبار لهما دخل في فاعلية الذات لشيء وقابلية له فلا  
فبا اعتبار يكون ذلك الشيء واجبا بالنسبة اليه وبآخر  
يكون محكما بالنظر اليه فتأمل واعلم ان الشرر في بعض  
نصائفة اضافة الواجب تعالى في مرتبة الصدور القول  
الاول بشيء من السلوب والاضافات وان كان متصفا بها  
بعد ما صدر بيان السلوب والاضافات فرع السلوب والمضا  
يعني ان الغير لهما دخل في السلوب والاضافات فلو كان لهما دخل



في القدر لزوم الدور واللازم بطل والمعلوم مثله فنثبت ان  
 الواجب تعالى ليس بمصفا بشي منزه في مرتبة صدور  
 العلول الاول فان قلت لا يتوقف على الشيء والواجب تعالى  
 في اي مرتبة يصدق عليه لب جميع ما عداه قلت السلب  
 يعتبر على وجهين الاول السلب المحض ولا يكون شيئا  
 منضمنا الى العلة يتعد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات  
 العلة وينتفي غيرهما ولا يعقل تعدد العلة والثاني ان ينز  
 له نحو تحقق لضم العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الموجود ولا  
 يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعد الصادر الاول كذا في  
 تعليلاته على شرح الترتيب وانت تعلم ان هذا يناقض الى  
 القول بكونه تعالى موجبا لها والا يلزم الدور والتي فلا يتصور  
 صدورها بالاحتياز وهذا هو الوجه دون ما يقال ان  
 الصفات لو كانت مسبوقه بالقصد والاختيار فهو حارث  
 اذ هو مخ كما ذكره الامدي فالعقل يخصص القاعدة  
 اي لا يتركها خاصة غير شاملة فلا يلزم المناقاة بين اول  
 الكلام وآخره هكذا ينبغي ان يفهم على ما قرره بعض الفلاس  
 وليس هذا الكلام مبني على كونه القاعدة ومنع كون تخصيص  
 العقل اياها محذورا لما توهم كان التخصيص بعد الشمول انما  
 هو سابق اهل العربية في قواعدهم فكذا في الغائب فان  
 العلة والشرط والحد لا يختلف شاهدان غائبا ولا ثلث  
 ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب

شبه الشيء

وحده العالم

وحده العالم ههنا من قام به العلم فكذا احده هناك وشرط صدق  
 المشتق في واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن عاب  
 عنا قياس مع الفارق لجواز كون خصوصية الاصل  
 الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه وعلى التقديرين  
 لا يثبت بينهما علة مشتركة وفي الغائب بخلاف ذلك كله  
 نعم ان قدس لا يبرول ولا يزداد ولا ينقص ومؤثره فان قلت  
 لا يصلح شرح القياس بالاختيار للمعتزلة بناء على انهم قائلون  
 بتأثير قدرة الله ايضا قلت ابطال دليل الحتم بما هو مسلم  
 عنه وان لم يكن مسلما عنده الناقص متعارف فافهم  
 وان اوجهم كلام اهل العربية ذلك فافهم فتروا اكم الفاعل  
 بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمنزلة عن التحقيق فان  
 صدق الحداد انما يصدق هو بسبب كون الحديد موضوع  
 صناعته وصدق الشمس على الماء مستند الى الماء الى الشمس  
 بتسخينه بسبب مقابلة ما بان في العينة بالمعنى الذي يقولون  
 الحكماء بديهي فافهم ان المراد بهذا الامثلة نفى عن الشيء  
 من نوعه ان اد بالمتن المتشبه بلفظ غير ان نفى عنه الحكم السابق  
 السلب وحاصل المعنى ان ليس للشيء الكون في الدار مما لم ينفى  
 كلمة غير الحكم السلب عنه ولكن يكون من نوع ذلك الشيء وظ  
 ان اجزاء زيد وصفاته ليس من نوع زيد لكن يرد ان كل واحد  
 من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال ومغاير لها فيلزم ان  
 ينفي الحكم عنها ليس الا ان يقال ليس كل واحد من احاد عشرة رجال



مغاير الكل واحد وان كان مغاير الكل ومجتمعا ان يكون المراد من  
 المنفي المنفي بكلمة ليس وبالمنفي ما يستفاد من لفظ غير والمعنى  
 ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع منفيتها  
 مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لما تقره عندهم  
 من ان ما ثبت قدسه امتنع عنده ولذا لا غير معضلة التعريف  
 الى انهما موجودان حاز انفكالا احدهما في خبر او عدم هذا التعريف  
 هو المختار عند الاشاعرة وصريح بقية الوجود الاعدام فارنا لا  
 توصف بالتناير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية  
 فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وصريح الاحوال ايض  
 اذ لا يتبها الاشاعرة وخارج بقية جواز الانفكالا ما لا يجوز  
 انفكالا كالصفة مع الموصوف والجزم مع الكل وقولهم في  
 خبر او عدم لم يمتثل الخبر وغيره ليس بوجودين عند المنفي  
 وما دال النقص لا بد وان يكون محقق الوقوع ولا يكفي فيه امكان  
 الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود قديم سور الله في الازل  
 ممتنع ولا يلزم من ازيلية الامكان اذلية كماله واثارة  
 الله تعالى لان ما قيل ان ما ثبت قدسه امتنع عنده غير  
 مسلم تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرها ان الموجود في  
 الازل لا يتوقف على شرط حادث والالكان حادثا اذ المتوقف على  
 الحادث شاولي بان يكون حادثا والمقدر حلافة واذ لم يتوقف على شرط  
 حادث كان مهلة ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع  
 زواله <sup>الوجود</sup> لوجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط

حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث ما  
 فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيقول وهذا الجواز هو  
 الذي اشد الشارح المنع اليه حيث قال اذ يجوز ان يكون القديم  
 متوقفا <sup>لا مجرد مصاحبة</sup> دائما كما في الجبهين المفروضات  
 فانها ليست بمومية لقرب احدهما من الاخر فلا يترتب عليه نفي  
 الغيرية وهذا انما يتم اذ لم يكن الدوام مستلزما للصورة واما اذا  
 كان مستلزما لها فلا قتائل ان اراد جواز الانفكالا من  
 الجانبين وهذا هو المشهور عند الجمهور والفهم من كلام الامدي  
 ان الانفكالا من طرف واحد كاف فانه قال موجودا انه يجوز  
 الانفكالا بينهما من وجه كما في شرح المواقف فيلزم ان  
 يكون الجزم والكل والصفة والموصوف متغايرين فينقض التعريف  
 طردا وان لم ينفقن جمعا وهذا النقص يرد على الامدي ايضا  
 جواز الانفكالا في الطرفين ولو في الثقيل وبديل عليه قول بعضهم  
 الغير انهما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجمل بالآخر ولا يمتنع  
 تعقل العام والجزم لوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده  
 ولذا لا يحتاج في الجزم بوجود الباري بعد الجزم بوجود العالم  
 الى الاثبات بالبرهان بان يتعقل وجود كل منهما اي  
 في الخارج اذ التعريف الانفكالا في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل  
 قال الاكتاد قد ذكره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا  
 لم يكن في التعريف قيد عدم او خبر واما مع هذا القيد فلا حجة لهذا  
 الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى بعدوما ومختارا



بدون ان يتقفل العالم كذلك اقول فرضه قد ذكره من هذا الكلام رذ  
الجواب عن الاعتراض القدر على التعريف المتعار عند الاشاعرة الغير  
التعريف المشهور لدفع الانتقاض بالجمين القديمين المتفرسين  
ولا يخفى انه مبني على ان المراد بالانفكاك في الخبر عدم كونها متحدة  
في الخبر وان كان لكل منهما حيز حتى لا يرد الانتقاض المذكور المحال  
انه ترك قيد العلم الذي اوردته الاثرى واورد بدله المفهوم للمرد  
بين العلم والخبر فالخبر بخصوصه ليس فيه وكذا العلم يدل عليه  
ما قال سابقا ولذا لا يخبر بلفظ الخبر ولم يقل واد فخير لان هذا  
ترك قيد العلم وايراد المفهوم المرد بدله فزاده قد ذكره من كلامه  
هنا انه اذا لم يكن في التعريف هذا القيد بل يكون فيه قيد العلم كما نقل  
عن الاثرى ويكون الايراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور  
صحيا واما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون الجواب المذكور  
صحيا وحاصل اعتراض الشارع عليه قد ذكره بقوله قلت  
اه عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين اذ انخفض هذا قائم  
انه يرد عليه انه قد ذكره من قبل قد ذكره اذا لا يجوز ان يتقفل  
الباري تعالى اه ان الانفكاك في الخبر معناه عدم كون احدهما  
متحيزا او كون اخر متحيزا واما اذا كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك  
في الخبر وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الجواب متحيزا والعالم  
متحيزا غير احز يكون بينهما انفكاك في الخبر كما اذا لم احدهما متحيزا  
اصلا فان قلت كلامه قد ذكره مبني على ان المراد بالانفكاك في الخبر  
هو هذا لا ما اراده الغير فانه خلاف التحقيق ولذا لم يرض الشارع

المحقق لا دخال

المحقق لا دخال الجمين القديمين في التعريف بالتغير حيث قال  
قلت النقض غير وارده قلت انما ذكره بقوله قلت الى آخره  
لا ينافي ما اراده الغير من الانفكاك في الخبر بل هو دفع الانتقاض  
المذكور على التعريف الاثرى بدون التغير ايضا كما لا يخفى على المتأمل  
وح يلزم المقام بين الصفة والموصوفة اجيب عنه  
بان المراد الجواز نظر الى بديهة العقل وتحقيق الصفة بدون  
الموصوف بديهي البطلان والجزء والكل فيه انعدام  
الجزء بعينه انعدام الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة  
امتناع تصور الشيء منفكاً عن بعينه فتأمل فلا يرد عليه  
النقض بخروج الجمين القديمين ولا بد ههنا من الجزء والكل و  
والصفة والموصوف فلا احتياج الى التغير كما لا يخفى  
تحقيقا او تخديرا الاغاد في الارشاد الحقيقية ان يكون الاشارة  
الى احدهما تحقيقا بالذات عن الاشارة الى الآخر بالعرض كما في  
المهولي والصورة فان الاشارة الحقيقية الى احدهما وهي  
الصورة عن الاشارة التقديرية الى الاخر وهي المهولي بالعرض  
اد المتحيز بالذات انما هي الصورة كما بين في موضعه وكذا الاعراض  
الحالة فيهما متحدان معهما في الاشارة الحقيقية واما الاتحاد  
في الاشارة التقديرية فكما في الاعراض بالذات فانه على تقدير  
ان يكون مشار اليها متحد مع اعراضها في الاشارة فوخلوه  
عنها في الازل فيلزم نقصانه تعالى في الازل وانما يتصف هو تعالى  
به انما صفة كمال فلو كان حادثا لفران لا يكون متصفا



قيل حذوثة وذلك نقض عليه تعالى وسبغى تفصيل هذا الدليل  
 لنفي قيام الحوادث بداته تعالى في كلام الترتيب بآيات ثلثة من  
 القدماء وهي الاقاييم الثلاثة قالوا ان الله جوهر وله اقاييم ثلثة  
 هي الوجود والحيوان والعلم واداروا بالجواهر القائم بنفسه وبها  
 بالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى ومن  
 ههنا يظهر الاستقلال اما معاً فلقوله عالم النفس و  
 الشهادة فان قلت هذا الدليل لا يدل الا على بثوت اصل العلم  
 له تعالى لا على التفصيل الذي سيذكره بعد قوله بجميع المعلومات  
 اعني كلية وجزئية قلت لما دل هذا على عموم علمه جميع المكنيات و  
 الشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره الترتيب اذ على تقدير عدم  
 علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج الشخص عن علمه على ما  
 هو المشهور وان خالفه تحقيق الترتيب على ما ينبغي ولا يخفى ان  
 الشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال  
 على بثوت اصل العلم واما التفصيل فينت بتفريع هذه المسئلة على  
 التي قبلها ولم يتعرض له الترتيب لظهوره ولا يزاد ان الحيوانات  
 اه هذا المورد يقتضي اجمالاً ببيان الدليل وتختلف المدعى والجواب  
 الاول منع لبيان الدليل بناء على ما هو الحق من قاعدة الاخرى  
 وهو ان لا مؤثر في الوجود الا هو والناشئ من الخلق المدعى لحيوان  
 يكون للحيوانات علم باقاعيلها العجيبة المتصفة ببناء على ان لهم  
 الحواس الظاهرة والباطنة ايضاً فيحصل لهم ادراك الجزئيات  
 والعلم في اصطلاح الاخرى يشمل ادراك الحواس ايضاً على ما قرر

في مختصر الاصول وشرحه للمص على انه ذهب الاثراقيون الى اثبات  
 اثبات النفوس المحررة للحيوانات ايضاً وسال اليه الشيخ في المباحث  
 لبيان بعض دلائل البرهان فيها كما نقله الترتيب في شرحه على التكميل  
 ولما سبق من لالة دلائل الافعال المتفقة عليه فان قلت  
 الافعال المتفقة لا يدل الا على العلم الكامل اي بالوجه الجزئي  
 والعلي بهادون غيرهما ودعوى جميع اتقان افعاله لا يمكن كما  
 كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا يستلزم حجة فان جميع افعاله  
 لا يغفل عن الاتقان اذ كل منها متضمن للمصلحة وان كان بالنظر  
 الى الجموع ومن ثم قيل ما من شئ جزئي الا وهو متضمن خيراً  
 كلياً وكل ما اشتمل على حكمه ومصلته فهو متقن وان كان الاتقان  
 في بعضها اريد واظهر بيت يبر ما كفت خطا برقم صنع نرفت  
 افرين برنظر باله يوشش باد فقد اربان القلب حافظ  
 ستراني في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال الحكم والمصالح  
 فان الخطأ من الصواب في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال  
 على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره الترتيب في شرحه على  
 هذا البيت ثم ان اثبات العقائد في هذا الكتاب انما هو على قولين  
 اهل السنة والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس له تعالى على قاعدة  
 الاعتزال فقلت بما ذكرنا دلائل دلائل الافعال المتفقة على علمه تعالى  
 بجميع ما هو غيره بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى ان الفاعل  
 المتقن يعلم علمه علماً تاماً كاملاً فان لا يحتاج الى دعوى اتقان  
 جميع الافعال فان الابان السماوية والارضية التي يتردد اليها



علم الهيئة والنفسانية التي ترشد إليها علم التشريع مع ما فيها من  
دقائق الحكمة ومنافع الخلق بدل دلاله ظاهرة على كمال علم صانعها  
كيت ما لا يمكن ان لا يحيط بذات الموضوعات قلت على هذا يكون  
الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا وهو تفريع المصنف هذه المسئلة  
وما بعدها على المقدمة المجوعة عليها المارة الى الدليل الا ان الشر  
اظهر ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر هذا فما وافق اه اى استدل  
علم الشيء بالشيء علم الاول بذاته هذا هو النهج الملازم لهذا  
المقام اى اثبات علم تعالى بالممكنات بدلالة دلائل الافعال المتفقة  
واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملازم لهذا المقام  
دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل ما ذكره  
ان مدار العاقبة والمعقولة والمدركية والمدركية لو اثبت  
النفس المجردة في الحيوانات اينما على التمر ولما ثبت كونه تعالى  
في اعلى مراتب التمر وكان عالما بنفسه بذاته فكان عاقلا وعقلا  
ومعقولا وكان ذاته علة موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط  
او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول  
لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل المقدار  
التي ذكروها لهذا النهج فارجع الى رسالة الحديقة في اثبات الوجبة  
وصفاته العلية حتى ان العلة الطوى مع توفقه في الانتصار لهم  
قال في شرح الآثار اه قال الشيخ في الآثار الواجب  
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان وال  
والماض والمستقبل فيفرض له صفة ذات ان يتغير بل يجب ان يكون

علمه تعالى

علمه تعالى على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدم والفساد  
الطوى لما حمل الوجه المقدس على الوجه الكلى اعترض عليه بما نقله  
الشرهنا عنه واما الوجه كلاس على ما ذكره صاحب المحاكمات  
فلا يرد عليه الا عراض فانه قال في شرح هذا الكلام والحاصل  
ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى فكل  
وقت ليس في علمه كان وكائن وسلكون ففى بالنسبة الى علوم  
الممكنات هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئى المتغير متغيرا  
انما يكون لذلك لو كان زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان  
فلا فان قلت ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما  
يكون باللات جسمانية قلت ثم بل انما هو بالفيض المنة لا بالنسبة  
الى الواجب عز اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات وقد شنع بهذا  
التحقيق على الحق الطوى حيث قال هذا السؤال انما يرد على من  
لا على ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا  
ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يشوب فيه الاوهام اقول  
ما حققته اتمائم على القول بان الوجود واحد وان الكل طوار  
واعتبارية وشيوانة الى غير ذلك من العبارات وان لا يثبت  
المباشرة بين العلة والمعلول الا باعتبار وان الاعيان الثابتة  
ما تمت راحة الوجود وانما الان كما كان كما ذهب اليه الصوفية  
القائلون بوحدة الوجود وذكره البشيرة زوراه والا فغير على  
هذا التحقيق ما لا يخفى كما علم بما سبق ولا يخفى ان القول المذكور  
طور وراة طور العقل والشيخ يصدر المطالب الالهية على الطوار



العقل في النمط الذي يبين فيه العلم وان يبين علوم الصوفية  
 في النمط ايضا التابع من الاشارات في مقامات العارفين قلقل  
 المحقق الطوسي على كمال الشئ على ما جعل عليه تحقيق الرأى  
 لما ذكرنا تخصص ذلك الامر الكلي بما يرضه في بعض  
 الصور اى يجعل الحكم الكلي خاصا بان يقال ايجاب العلم بالعلم  
 العلم بالعلوم فيما على الواجب والجزئى المتغير فان هذا الحكم جزئى  
 فيها ولو كان الاول علمه والثانى معلولا لادى لارضه ان الواجب  
 لا يكون محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئى المتغير كونه كذلك بناء  
 على ان العلم يجب مطابقة للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه تعالى  
 واما مطابقة امر واحد بامور مختلفة واحترز بالجزئيات  
 المتغيرة عن الجزئيات لكن المشكلات الغير للتقوية ايضا غير مدركة  
 بوجه جزئى على قاعدتهم من توقف ادراكها على الآلات الجسمانية  
 والجواب عن المتكلمين اما اضافة وصف حقيقة ذات اضافة  
 وعلى التقديرين لا يلزم التغير لافى ذاته ولا في صفاته الحقيقية  
 واحتياجه الى الآلات الجسمانية ثم كما مر فالصوريات  
 يؤخذ ببيان هذا المطلب وهو علمه تعالى بجميع المعلومات مع  
 عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه الجزئى بل الوجه الكلى المقصود  
 فيها في الخارج من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلم يوجب  
 ولا يخفى ان كون العلم بالعلم موجبا للمعلم بالعلوم دون احاله  
 مع توقف ادراك المتغير من حيث هو كذلك على الآلات الجسمانية  
 مثبت لذلك المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا فصل هذا

العلم

الى الطالبين

الى الطالبين

احدهما علم جميع المعلومات ويؤخذ من كون العلم بالعلم موجبا  
 للعلم بالعلوم والثانى عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئى ويؤخذ  
 من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم في تخصيص  
 القاعدة بالمرمى مراضة بعض الصور كما عرفت قلت  
 حاصل مذهب الفلاسفة انه تحقيق لذاتهم بحيث ينافى  
 تشييع الطوائف عليهم فان التحقيق ان الكلية والجزئية  
 صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلول بالبيان العلم اقول  
 كانه اخذ هذا التحقيق من تفهيم المعاني الى الكلى والجزئى وقد  
 فروها بالصورة العقلية وهو العلوم وهذا انما يتم على  
 القول بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء على ما هو  
 التحقيق واما مذهب القائلون بحصول الاشياء فوصف  
 الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلى كما هو المشهور وتلك  
 الصورة العقلية عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ  
 في الشفاء بان الماهية لا بشرط شئ يسمى صورة عقلية  
 فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة  
 عقلية وهو ايضا متصفة بالاشتراك الكلى من حيث الماهية  
 فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم فان  
 قلت الصورة العقلية حاله في النفس كخصية جزئية فلا يكون  
 كلية قلت الصورة من حيث انه حاله في نفس بخصية وهو  
 احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقة كثير من  
 بمعنى انه لو فرض موجوده في الخارج فان تشييعت



بتخصر زيد كانت عينه وان تشخصت بتخصر ثم كانت  
 عينه يكون كلية قال الشيخ في الفاء فالمعلوم في النفس من  
 الانسان هو الذي هو كلي وكلية لا اجل انه في النفس بل لا يفتقر  
 الى اعيان كثيرة بوجودة او تنويع حكمها عندهم في كل واحد  
 واما من حيث هذه الصورة هي في نفس جزئية فهي احد المتكاملات  
 العلوم والصورات ومحصول ما ذكره في تعليقاته على كثر  
 التبريد وهو كما ان الشيء باعتبار ان مختلف يكون جنسا  
 ونوعا فكذا لا باعتبار مختلف يكون كليا وجزئيا في حيث  
 ان هذه الصورة صورة ما في نفس تام من صور النفس في جزئية  
 ومن حيث انها مشترك فيها كثر فهي كلية ولا تناقض بين هذين  
 الامرين هذا وانما لم تثبت كون الكلية والجزئية من صفات  
 العلم بكونها من العقول لان الثانية لا يتنازع كونهما من  
 صفات العلم فان الوجود الخارج من العقول الثانية  
 من ان صفته العلوم وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني  
 قيد الموصوف بالعقولان حتى يكون موصوفا بالماهية  
 مع وجود الذهني وان اوجه كلامنا في الجدي للفرق بل  
 المقدر في العقول الثانية ان يكون الوجود الذهني سائلا  
 المروض على ما فصله الخارج في تعليقاته على الشرح الجديد  
 ولا بد ان ياهته عن الوجود بحسب الخارج وانما يتنازع  
 في تصور الذهني فقط فيكون عارضا لها فافهم بقائه على ما ذكره  
 الخارج الجديد من الفرق بين القيام والحصول يكون الكلية والجزئية

صفحات للمعلوم

صفحات للمعلوم وان كان الحاصل ماهيات الامتياز لكنه لا يثور  
 تقر به بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص شخص  
 لا يثور له اذ المتأخرين حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية  
 النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد  
 عندهم مركبا من الجنس والفصل والتخصر وكما يستدير الجنس بانتماء  
 الفصل نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذا لا يستدير النوع  
 بانضمام التشخص نسبة متميزة عن المشاركات النوعية وجعلوا  
 الاسم المسمى بالتشخص مستحصلا بذاته انه هو شخص لا نوع له والا  
 يلزم الدور والتسوي على هذا يكون دون الاختصاص مختلف  
 بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية  
 التي هو بعض ما هو داخل في قواستها ويكون هذا الامر بوجودة في  
 الخارج ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي الخارج كما ذهب اليه  
 وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه آخرون ثم ان هذا الامر في الماديات  
 يكون ماديا لا شاعا فيلزم ان لا يحصل العلم بها للبار العالي وهذا  
 هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينقون علم الواجب بالخبرات  
 وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن  
 ذلك علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التبريد فان قلت لا دخل لهذا  
 في التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه  
 تعالى اذ لو جعل الكلية والجزئية صفته العلم دون المعلومات لا يرد  
 عليهم ذلك لواء جعل التشخص انما هو خارجا فالصحيح للميل  
 ليس الا جعلها صفتا للمعلوم كما لا يخفى قلت جعلها صفتا



المعلوم ان العلم دار على دخول الشخص وخروجه فانه عليها  
 اختاره الاوائل من كون الشخص بمعنى التميز الجزئي اي المفهوم  
 الانساني الاعتباري وعدم امر في الشخص وادما في الحقيقة  
 النوعية لا يكون الاختلاف بين الكلي والجزئي كالانسان ورنيد مثلا  
 نحو الادراك فان الانسان اذا كان محرفا بوارض معينة محولة  
 وكان يتعلق به الاحساسا كان جزئيا واذا كان به يتعلق ادراكا مجردا  
 عن تلك العوارض اعز الادراك العقلي كان كليا وقولهم في تقرير  
 الكلي ما كان نفس تصورهم غير مانع عن الحركة اي نفس هذا الحرف  
 من الادراك وهو ادراك العقلي مثلا لا يلزم هذا المذهب ولا حاجة  
 الى تأويل بان المراد ان نفسه مانع من الحركة من حيث انه متصور  
 اي مع قطع النظر عن جميع ما يغير نفس مفهوم المتصور فظهر من  
 من انبعاث الشئ من المتأخرين للثبوت على الحكماء وحمل كلامهم  
 على خروجه بعض المعلومات عن مله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم  
 والحق ما ذهب اليه الاوائل والمفهوم من ظاهر عبارة التبريد وان  
 حملها الشارح الجديد على جعل الشخص جزءا للشخص وفرد  
 موجود في الخارج ووجه فالشخص اي عين ما كان الشخص  
 واخلوا فيه انه قبل لدخول الشخص كونه شخصا لا نوع اللهم  
 الا ان يقال على تقدير قوله يكون موجودا في الخارج فهو كان له نوع  
 يلزم التس في الامور الخارجية بخلافه اذا كان خارجا فانه يست  
 الاعتبارات فالتس اللازم على تقدير ان يكون نوعا انما هو في  
 الامور الاعتبارية بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه

بالعوارض

بالعوارض الخارجية لم يمكن ادراك كل شئها بطريق العقل  
 لدخولها تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور والتس على هذا  
 التقدير كما يظهر عند التأمل بخلاف ما اذا كان نحو الوجود الخاص  
 فان استانه عن غيره بذاته فان قلت انه حصنة من جنس المطلق  
 قلت مغايرة الحصنة للمطلق وكذا بعض الحصص مع بعض اعتبار  
 محصن فأسئل لا يقال ان الوجود امر اعتباري لا وجود له في الخارج  
 والا يلزم الدور والتس وتقدر الواجب بناء على ان معنى ومورد  
 الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري لا يميز الشئ بغير خارجيا  
 لانا نقول الشخص ما به يحكم العقل باسناد الاستدلال بعضها عن  
 بعض ولا شك ان العقل اذا اخذ الماهية بوجودها بوجود خاص  
 يقتضيه الاستدلال محسوس يحكم باسناد ما عن الوجودية بوجود  
 يقتضيه الاستدلال اخر فان قلت العقل لا ينتزعه الوجود من الماهية  
 الا بعد الشخص فكيف يكون الوجود شخصا هو كذا في الوجود  
 المطلق واما المحسوس فينتزعه العقل من الماهية فيحكم بكونها مشخصة  
 ثم يحكم عليها بالمطلق المشترك بين المحسوس فان قلت الحكم بالمطلق  
 مقدم على الحكم بالملء قلت من حيث هو متفرد لا مطلق هذا واعلم  
 ان الشخص وان كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار  
 فكما ان الوجود امر اعتباري ينتزعه العقل كذلك الشخص قال  
 الشارح في تعليقاته على التبريد والذي يحقق من كلام القدماء ان الماهية  
 النوعية انما ينتسب بنحو الوجود بشخصه عين نحو الوجود الخاص  
 لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيستدرك مجموع شخصه بل بمعنى ان كما



ان الوجود يصير مبدأ الآثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل  
 الذي يجعله موجودا يجعله مستحصا بل الوجود والتشخص  
 متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما مضى عليه الفارابي  
 وغيره انتهى باستناده بخوف وجود الخاص بمعنى ان هذا  
 الخوف من الوجود المقارن لذلك الاعراض مخصوص به فمتماز به  
 عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا  
 بل بمعنى انه كان بالوجود يصير مبدأ الآثار كذلك يصير به ممتازا  
 فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله مستحصا بل الوجود والتشخص  
 متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما مضى عليه الفارابي وعنده  
 انتهى قوله واستناده بخوف وجوده الخاص بمعنى ان هذا الخوف  
 من الوجود المقارن لذلك الاعراض مخصوص به فمتماز به  
 عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا  
 على ما سبق نقله وتلك الاعراض التي هي مستحصية هي عنوان  
 الشخص وليس هي مستحصية ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض  
 القائمة بقطعة ملكية من الثمة كان شخصا باقيا سالما بتبدل  
 جوهرها ولما كان الموضوع من جملة تلك الاعراض كان من جملة  
 مستحصيات العرض ولذا لا يجوز عليها الانتقال فلو كانت العرض  
 مستحصية ايضا لزم الدور قال الشارح في تعليقاته على الترتيب  
 الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة غير متعلقة الوجود بشيء آخر  
 لم يتصور تقديرها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية  
 ينتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة من الاعراض لا بمعنى

ان تلك الاعراض

ان تلك الاعراض مستحصية لها حقيقة اذا الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى  
 ان الصورة الانسانية مثلا يحصل في كل مركب من تلك الحصص  
 مقارنته لاعراض مستحصية سبب استعداد كل منها بصورة مقارنته  
 لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق  
 عليها الشخص بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته انتهى ويدل على ان  
 يعلم ان كثيرا ما يسمى الشخص شخصا كما يسمى الفصل منوعا  
 بل الشخص الحقيقة هو الشخص فلا منافاة بين ما ذكره اثر  
 في تعليقاته على الترتيب من قوله بل الشخص هو خوف وجوده الخاص  
 وما بين ما قاله الفارابي من ان الشخص هو الوجود الخاص  
 والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية  
 فانها جوهر واعراض داخلية في احدى العقولات دفع لما ذكره  
 من ان الشخص شخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح الترتيب  
 وما ذكره من ان الشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم  
 فانهم حصروا الممكنات في العقولات الشخص لا نوع له لا يطابق  
 اصول الفسفة حتى قال في التعليل الاول لا يستطیع ان يذكر ذكر  
 شيئا متارجا عنه فليس الممكنات عندم شخص لا يكون له حقيقة  
 نوعية وفيه نظر والمراد من القول المنقول ان كل ما يذكره وذكر  
 يصدق عليه واحد من العقولات لان كل ما يذكره وذكر لا بد ان  
 يكون واحدا منها جنس له والارز حسيته للمفصول وهو اهل  
 واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون الممكنات شخصا لا يكون  
 له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل يرى



بينه في انه خارج من الشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جس  
 الشخص جس الشخص لانه من الاجزاء المتحددة مع الشخص وجودا  
 والمفولات مباينة كذا ذكره بعض المحققين في تعليقاته على حاشية  
 الترتيب ومن هذا ظهر ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي  
 من تكفير الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض المكنات  
 حقيقة تسمية فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها بكنها ولو  
 لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بلذا على ان الكلية بصفة الادراك  
 وهل هذا الا نقص عيب تنزهه تعالى عن الادراك وكيف يذهب احد  
 من العقلاء الى انه من المكنات ما لم يدخل تحت كل فضلا عن هو الا  
 فبأنه في حق تطمع على ما هو الحق وما ينبغي ان يعلم في هذا المقام  
 ان معنى الاتحاد بالذات والتعابر بالاعتبار العلم والمعلوم  
 ان الحاصل في العقل هو معنى من اعتبار حصوله في العقل وكونه  
 موجودا طلبا لا غدا مع الوجود البشري المعلوم فالاعتبار داخل  
 في ماهية العلم والاتحاد فيها بالحقيقة امر معلوم لما يفهم  
 من ظاهر كلام الشارح للاشاد حيث قال السهاد المعقول ليس  
 السهاد الموجود وهذا يدفع لزوم اتحاد التصور المضدي عند  
 تنوع الصور كما ذكره بعض المتأخرين من المحققين في تعليقاته  
 على حاشية المطالع فلا يرد ان التثنية لا تدفع عن الحكماء يجعل  
 الكلية الجزئية سقيا العلم دون المعلوم بناء على اتحادهما  
 انراحي الكلي لا ينبعث عنه التوق الجزئي الى الارادة الكلية  
 والتصور الكلي لا ينبعث عنه تصور الجزئي والارادة الجزئية وصدور

الجزئي يتوقف

الجزئي يتوقف على الاخرين بناء على ان نسبة الكلي الى جميع جزئياته  
 على السوية قد صدرت بعضهم اه قاله تعليقاته على ترتيب  
 الترتيب صدرت بهنبار في الخصال بان المعلوم الذي لا يشك من  
 نوعه كالشئ والعقل فقال يصح صدوره عن رأي كلى  
 وي توجه المناقشة في توقف العقل على تصور الجزئي مطلقا  
 انتهى ويجب ان يكون الاختصار عيب الذات بان يمنع في ذاته  
 فانه جزئي بطريق المهيئة او البالية لان الكلام قبل تحققة فالاعتبار  
 في الواقع لا يقيد في لزوم الترجيح بلا مرجح فالشئ مثال فخرج  
 على تقدير القول بامكان الشئ اخرى وحقيق على تقدير القول  
 باستنائها لكن يظهر من توفيق الشئ ان الاختصار في الواقع  
 وان امكن الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتأمل ولكن يبقى  
 انه يمكن في الفلاسفة اه وما قيل في الجواب من ان النفوس مع الارادة  
 الكلية امر قار والعلية القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار فيحصل  
 ان يقتصر امر غير قار والارادة تخلف المعلوم عن العلة العامة  
 لا يدفع لذلك بل هو دليل اخر كذا في تعليقاته على ترتيب الترتيب والارادة  
 بالامر الغير القاري الاول هو الارادة الجزئية للحركة الجزئية وعدم  
 كون الارادة قار لعدم قرارها في الثاني الحركة بمعنى  
 القطع والارادة بعدم قرارها ان لا يمنع اجزائها في الحدود لا ان  
 يمنع اجزائها في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال  
 ولا في عدم قرارها بهذا المعنى كيف و اجزائها انما تحدث في الخيال  
 سقائية والمطلوب والاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بها



القدر ضرورة ان العلة النامة للشئ الغير القادر بهذا المعنى  
 لا بد ان تشمل على امر غير قادر هذا ولقائل ان يقول لانهم كوت  
 الارادة الكلية غير قادر افانه كما يجوز صدور ارادة جزئية غير  
 قادر الاخر اذ هو الوهم كذا يجوز ارادة كلية كذا لا فئاسل  
 والعلم بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علما حضوريا  
 وهو التي اشهرت بالمثل الافلاطونية اختلفت الاقوال في  
 المثل الافلاطونية فذهب الاكثرون الى ان المادة لا بد لكل  
 طبيعة نوعية من شخص باق ازلية قابل للمقابلات وهو الماد  
 من الوجود المجدد الا ترى الذي نقل من افلاطون حيث قال كبار  
 الحكماء والعلماء انه اثبت في الطبيعيات للطبيعية الكلية وجودا  
 مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في استعمالهم  
 وبه يشعر كلام الشيخ في الالهيات الشفاء وشوشوا فظن قوم  
 ان لفظة بوجوب وجود شئ في شئ كانا ندين في معنى الثانية  
 انسان قادر محسوس وانسان معقول مفارق الذي لا يفد وجعلوا  
 كل واحد منهما وجودا فهو الوجود المفارق وجودا متالفا  
 وجعلوا الكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هو المعقول  
 وايا يتعلق العقل اذا كان المعقول امر الابد وكل محسوس من  
 هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين بنحو غوامضها واياها  
 يتناول وكان المعروف بافلاطون ونعنه سقراط بقرطاس في  
 هذه الراي ونقول ان الانسان مثنى واحدا موجوبا بشئ  
 فيه الاشخاص وببقي مع بطلانها وليس هذا المعنى المحسوس المنكر القادر

خوارق المعنى

فهو ادنى المعنى المفارق قال الامام في المحضر في الحجج الاحدى والعشرون  
 في المثل المنقولة عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق  
 ازل ابدى ونحن قد نظرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته وحكما  
 عنه اجمع على ذلك بانه في وجود هذا الانسان فالانسان هو جزء هذا  
 الانسان موجود في الانسان مشترك بين هذا الاشخاص المحسوسة  
 المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والالم يكن مشتركاً فيه بين  
 الاشخاص وادنى العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المحسوس  
 لا ينفد عندنا هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات مجرد عن  
 كل العوارض ونقل عن الاسام الرازي انه نقل في المحضر اذلة كثيرة  
 عن ارسطو على بطلانها والجواب عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون  
 وزعم بعض ان المثل الافلاطونية عن الصورة المعلقة لا في مكان الثابتة  
 في عالم الاشخاص المتوسطة بين عالم العقل والحس لانه اكثر تحريرا  
 من الحس واقل تحريدا من العقول فانهم اتبعوا اربع عالم علم مجرد  
 المحسوس في الحضرة الالهية وعالم الانوار والعقول وعالم المثال والخيال  
 وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصورة قد يكون المراد بآثار  
 الاجسام السوالية وقد يكون الخيال وغيرها من القوى الحيوانية  
 وتلك الصورة موجودة قائمة بنفسها والا لاختلف رؤيته لشيء  
 باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا يختلف ذلك  
 وليست ناسية في الهواء ايضا لا ناخلة قد يرى في المكان شئاً اعظم  
 من الهوار كالسماء والقول بالاسعة باطل على ما قرينة مؤننه وتثبت به  
 الاشتراق الى ان ما قال افلاطون المثارة ان لكل نوع جسماني من الافلاك

المجرد ببار



والكواكب والبساط العنصرية ومكابرة ديارها هو نور مجر عن المادة  
قام بذاته مدبره حافظ اياه وهو المنهى والعارى والمولدة النبات  
والحيوان والانسان لاقتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات  
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها الا كان لنا شعور بها جميع  
هذه الافعال الارباب والى تلك الارباب انهم ان لكل شئ  
ملك حتى قال ان كل فطرة من فطرته نزل معها ملك قال انما  
ملك الجبار وملك وتلك الفخار وتلك الارباب النورية هي الملك  
الافلاطونية ونقل انه قال جميع المتألهين من الحكماء الفرس  
غيرهم كهوس وفتبا عورث وافلاطون واسالهم متفقون على  
ذلك واكثرهم صرح بان شاهدهم وحكي عن افلاطون عن نفسه  
انه خلق الظلمات النفسانية او العلاقات البدنية وشاهدها  
وقال ايضا اذا اغبرر صدر شخص او انشأ من معدرة كبتلهموك  
وارض ومن ضاهها من ارباب الاصا والجهانية في الانور  
الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبهر من تلاحم في ذلك وينبوا عليه  
علوما تعلم الهيئة والخيوم فكيف لا يغبر قول الساطن الحكمة والنبوة  
شاهدوها في ارسادهم الروحانية في خلواتهم ورياضتهم هذا  
وكلام الصوفية ناظر الى هذا قال الشيخ صدر الدين القنوي في  
تفسير الفاتحة تمام صورة الاولها وروح وبهذا اول ما نقل عن صدر  
الرساله وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد من الفخات قائما من  
الركوع سمع الله له اه يصنع وتشتون من الملائكة بتدويرها  
ثم المثال وان كثرة افعالها في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا

العالم الاله

العالم الاله بسم الله في الارباب ايضا ان الضم مثال للرب  
في عالم الحس فكذلك الله في عالم العقل فالاصنام لو لم يوجد  
في عالم الحس لم يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كما ذكره تارة  
حكمة العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلاثة وظاهر  
عبارة الاسرار ان يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان  
ذاته بذاته ثم يلزم قومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة حاجت الكثرة  
لازمة متأخرة لاداخله في الذات متقومة بها وحاجت ايضا على ترتيب  
وكثرة اللوازم متباعدة او غير متباعدة لا يتسلم الوحدة والاول تعالى  
بعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة تسبب وسبب وذلك كثرة الانباء  
لكن لا تأخر لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم قومية اي كونه  
برأ في جميع اتحاد التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام والمواد  
الوجودية كالهوى وما بعدها والمواد العقلية كالمهايات وغيرها  
فما جعل الذات حلا لزيادة عن الشخصيات والعوارض التي يصير  
المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما وهو معقول يلزم وقوله  
عقلا بذاته لذاته حال من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة فاعلم يلزم ونقوله  
على ما ذكره الحق الطوك في شرحه للاسرار ان الاول لما عقل  
ذاته بذاته وتعلقه للكثرة لازم معلول له فنشور الكثرة من الملائكة  
التي هو معقولة هو معلولة مترتبة بترتيب معلولات فهي متأخرة  
عن حقيقة ذاته تأخر العلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا  
بغيرها وتكثر اللوازم والمعلول لا يقدر في وحدة علمها المترتبة  
ايها بسواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة او متباعدة



له فاذن تقرر الكثرة المعلول في ذات الواحد القائم بنفسه  
بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود ولا يقتضي تكثره و  
الحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول بكثرة الصور  
المعقولة المنفردة فيه انتهى ويتصور في حقيقة ذاته  
صورها هذا صريح في عدم قيام صورها بذاته تعالى  
وهو اولى اذ اي تعقل الاكثار دفعة من غير حصول تكثير  
في جوهره وانضاف حقيقة بصورها باثر نسائها وتقرها  
فيه على ما يدل عليه ظاهر عبارات الاشارات كما سبق اولى  
بان يكون عقلا اي علما واذ انما فاعقل بالمعنى المصدري  
لذلك الصور الفايضة عن حقيقة ذاته معقولة بانفسها  
من غير حاجة له تعالى الى ارتسام وتقرير حقيقة فقوله  
من تلك الصور مفعول عقلا ومن معنى الالام وقوله من  
عقلية مفضل عليه اي من عقلية تعالى لتلك الصور  
بخواص كالتقرير والارتسام وفي بعض النسخ على من عقله  
اي عند من عقل الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا  
على فظهر من هذا التقرير ان علما بالاكثار نفس الاكثار وبل  
علما بقوله وكلام الاشارات بعموم قول ظاهر كلام الشافعي فان  
ما قرره شارح الاشارات هو انه علمه حضوره عين المعلومات  
على نحو ما فصله بقوله فان العاقل الى اخر ما ذكره ويمكن  
حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضورى الذي حقيقة صاحبه  
الحاكمات ووجه الاولوية هو انه يلزم على ظاهر الاشارات

كون الشيء

كون الشيء الواحد قابلا وقاعلا لشيء واحد وكونه  
تعالى محلا للتكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا  
اضافية هذا وعمل ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب  
الوجود اولى بان يكون علما من تلك الصور الفايضة سواء  
كان بطريق صفاته بها به تعالى او بطريق العلم الحضورى وعلى  
هذا يكون علمه عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشافعي فاعلم  
واعلم ان من تفلك اه دفع الاستبعاد كون العلم بالمعلول  
بان يكون الصورة الحاصلة في النفس معلولة لا وتعقل اياها  
بنفسها من غير ان يتضاعف من تلك الصور مع انك ليست علمة منتقلة  
لها بل انما يتضاعف اعتبارا انك المنتقلة بذلك امر تلك  
الصورة الاول اعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني  
اعتبار كون تلك الصورة الذي هو شرط منكشفها بالعلوم  
نفسها عندك ومن هذا علم حال التركيب لا ولا نطق اه دفع  
لما يتوهم من ان منشأ العلية للصورة بنفسها انما هو المحلول دون  
المعقولة ووجه الدفع ان المحلول شرط في حصول تلك الصورة التي  
هو شرط في تفلكها بنفسها فلو حصل ذلك بوجه اخر غير المحلول  
حصل التعقل المذكور واذ قد تقدم هذا فاقولاه لما  
المتحصل الشرح فلو المتكلم المطلوبه لمقدمان الخطابية السابعة  
برهن على المطلوب بان قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت  
ان ذاته تعالى علمة لمعلوله والعلم بالعلية علمة للعلم بالمعلول فيلزم  
من هذه المقدمات ان حصول المعلول بنفسه تعقله فانه لما كانت



العنان متحدين لزم ان يكون المعلولين متحدين لاحالة وكما ان  
 تغاير العلوتين ليس الا بالاعتبار كذا متغاير المعلولين كذا نقل  
 عن المحاكمات ثم لما كانت الجوهر العقلية اه وفي لما يقال ان  
 كون علمه تعالى حضوريا يستلزم بالعدد ومات والحاصل ان مثل  
 المعدومات متفرقة في الجوهر العقلية وهي بما يقترن فيها حاضرة  
 عنده تعالى فلا اشكال من من غير لزوم محال في المحاكمات  
 التي ذكره الحق الطوسي في نزه الاسرار في الرد على الشيخ من كون  
 الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وكون الاول موصوفا  
 بصفات غير اصنافية ولا سلبية وكونه محال للمعلولة المتكررة  
 تعالى عن ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل يتوسط الاسور  
 الحالة فيه الى غير ذلك قلت هذا الكلام ان يحصل الاجاث الخمسة  
 الاول ان قياس المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم  
 فافهم بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول  
 بالصدر راي الحصول من الشيء يستلزم كون الصادر معلوما وقد  
 اجزأه الكلام الى قسمين هذا الدعوى في الدليل ولعله لا يمكن اخذ  
 بالوجه العالم قال يكاد ولم يقل يكون مصادرة يعني ان الحصول يوجب  
 اخراجه كجبا المعلوم من يحصل بوجه الصادر وان كان مساويا  
 له كجبا الحار في فله لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده  
 بلا اثر لا يوقف عليه خلاف القابل كذا قالوا بحكم محبة لا يظهر  
 من القدمات السابقة والمعلول الاول بالاعتبار الثالث اه قال في  
 الحكمة العين العقل الاول الصادر من المبدأ الاول يلزمه الاسكان لذاته

والوجود من نوره

والوجود من قايده وله ماهية جوهرية فيصدر عنه باحد هذه  
 الاعتبارات هيولى الفلك ونواظرها الصورة العقلية ويصدر عنه  
 بالاعتبار الاخر عقل وبالا اعتبار الثالث النفس العقلية انتهى وانظر  
 انه يريد باحد هذه الاعتبارات والامكان وبالثاني الوجود الاخر  
 له من غيره الذي هو المبدأ الاول وبالثالث الماهية الجوهرية القائمة  
 بنفسها من اراد التفصيل فعليه شرح حكمة العين متأخر عن  
 تفصيل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالى لها موقوف على حصولها  
 في تلك الجواهر ومخوفا فلا يلحقه الى ما قيل ان المنع محال فانه  
 يصادق البهامة على ان ارتسام صور الجزيئات المادية  
 اه يمكن دفعه بما مر من تحقيق التلذذ في الفلاسفة في علمه تعالى با  
 بالجزيئات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المحركة معلولة  
 لذاته بذاته الصانع من هذا اشارة الى اعتراض اخر ومعناه انه لو فرض  
 الآلات الجسدية عند الجواهر المحركة حتى يرسم فيها صور المحركة  
 المادية لا يلزم كون علمه بجميع العلويات عين المعلومات بناء على انه  
 مبني على كونها معلولة لذاته تعالى بذاته على ما يدل عليه قوله ان  
 العاقل لا يحتاج في اذراك ما يبصر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة  
 ذلك الصورة والآلات ليس كذلك بل نفس تلك الجواهر المحركة ايضا  
 بناء على استناع كون الواحد الحقيقي مصدرا لذاته لاكثر من واحد  
 وير عليه ان خلاص ما هو الحقيقة كما سبق نقله عن الشافعي وشاذ  
 الاشارات ايضا ولو جعل قوله وليس تلك الآلات تنمة للسابق يعني  
 ليست تلك الآلات حتى يرسم فيها الماريات ويكون هو والمرسم فيها



الماديات ويكون هو والمراسم فيها حاضرة عنده اذ لا وقوله بل  
نفس تلك الجوهر كشارة الى اعتراض آخر فيرد عليه انه لو اردت نفس  
الجواهر المحررة معلومة لذاته بذاته فحصوله لا يتعالى عن عقله تعالى  
انها دون الصور الحاصلة عنها فلا يكون معلومات له تعالى كالجواهر  
وهو ايضا خلاف النفس من التناهي الممكنات كلها اليه ابتداء وكون  
كلها معاونة له تعالى ولو ارد ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال  
الذات بخلاف الصور فان الذات ليس مستقلة ولو كان المؤثر هو  
فقط يرد عليه انه لم يشترط احد هذه المعلوم لكونه معلوما للفعل  
ولو ارد انهما معاونة من حيث الذات لا الذات والاختيار معا فلا  
يكون تلك الجواهر معلومة بذاته الا اعتبار فيرد عليه انه لم يشترط  
احد في كون المعلوم علما صدور الاعتبار فيا لبت شئ ما اذا اراد  
الشئ هذا الكلام فان كثيرا من كلماته وسوز لا يلتقي بالقبول فلا  
تسرع بالرد كما نقل عن بعض تلامذته انه قال كذلك في تعليقاته  
كثيرا على بعض مواضع حاشية الشرح على الشرح التجريد للتجريد  
الناس انه نفس اجمالي يلزم الفساد وهو عدم صدور المعامل  
الاول بالاختيار يتوقف عليها الاختيار قيل عليه انه يظهر  
من كلامه مرنا ان الاختيار صفة غير المدرة يتوقف على القدرة  
ولم يثبت صفة اخرى وداو السعة او الثبات وايضا يظهر من  
تفسير الاختيار مرنا وتفسير ما يحبره معبر انه ان شاء فعل وان  
لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة  
هي ما وقع له العلم لا يتوقف على صفة الشبهة فان الاختيار

لا يتوقف على الإرادة

لا يتوقف على الإرادة بل عكسه واجب عنه بان المراد يتوقف  
عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار  
ففي العبارة مسامحة وهذا ويمكن ان يقال ان المراد بالاختيار نقل  
القدرة وازالة لا يتا في توقفها على الصفات الثلاث فان تقدمها  
عليه بالذات او مجموع الثلاثة ويتوقف على كل واحد منها في الالة  
مناق للتفسير كما ذكره القائل فأمل واللازم الدور والشر  
على تقدير كون الموقوف والموقوف عليه واحدا فهو محصل الدور  
او على تقدير المفارقة وعود السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني  
على تقدير عدم عود السلسلة لا يكون صدور المعامل الاول  
بالاختيار وايضا يلزم التكرار في صفة الحقيقية وهي العلم كذا  
قيل وفيه تأمل فيلزم ان يكون للموارد وجود اذلي وعلمه  
تعالى زاد بعضهم فيلزم تكرار صفات الحقيقية تعالى عن ذلك بل عدم  
تناهيها فينبغي الجواب بانه تعالى البسيط الاجمالي يعلم جميع  
الاخبار على السؤال ثم اوردت عليه انه يلزم من صدور الممكنات  
من الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية  
وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه قبل المدرة  
كما في افعالنا الاختيارية وان ثبت امتناع نفى العالم من الواجب  
تعالى وقت هذه القدسية كافية في اثبات الوجود العلي للموارد  
في الازل فلا حاجة الى المقدسيين السابقين اقول ان هذا ان هذين  
السؤالين لدفع الاعتراض الباطن على المحقق الطوسي المبني على كونه  
تعالى قاعلا بالاختيار في جميع معلوماته وبق العلم على الافعال



الاختبارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليه انه لا يمكن مثل ذلك اه  
بمحصل السؤال الاول انه يلزم قدم الحوادث بناء على وجوب سبق  
العلم على الافعال الاختبارية فلزم وجود الحوادث في علمه تعالى  
في الازل فيجب قدمها لقدم علمه بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته  
ولا يجوز قدامها بذاته في الوجود العلي السابق على وجودها حتى يقال  
ان قدمها في ذلك الوجود قدم لصفاته تعالى لانه يلزم التكرار على ذلك  
التقدير والجواب انه تعالى السبيل الاجمالي بعلم جميع الاشياء فيكون  
قيامها به في الوجود العلي بعدم لزوم التكرار ولقد مرها باعتبار هذا  
الوجود و قدم لصفاته تعالى فظهر ان نطاق السؤال على الجواب  
والاحتجاج الى المقدمتين السابقتين للزم الفساد المذكور وهو  
قدم الحوادث وبالجملة اثبت ان العلم بالحوادث بالاختبارية ايجادها  
واثبات ازلية العلم بها بقاء ثبات اصل العلم بها بالاختبارية فتأمل  
ويمكن ان يكون هذا السؤال يلزم محذورات احدها لزوم تكرار صفاته  
الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور الغير المتناهية  
ولم يكن في الجواب الثابت بدفع الثاني لظهور ان قدم العالم في الوجود  
العلي قدم صفة من صفاته ولا يمكن هذا ان يكون كموال واراد من  
اثبات علمه تعالى بكلا التقديرين وبعد تحقق الجواب بين فاده على  
تقرير الشارح في الاشارات وبين جريانه على سبيل المتكلمين وما سبق  
على مذهب المتكلمين الحكماء فافهم او ينتهي الى وجود واجب  
وملاهما حال الى وجود يكون عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة  
اليه مختارا وكون الانتهاء الى هذه الوجوب محالا مبني على الاصل الذي

بنوعيه الاعتراض

بنوعيه الاعتراض الثامن على الحق الطوك وهو انه تعالى فاعل  
بالاختبار في جميع معلوماته ولو قال الشرو الاول محال فتدبر الثاني  
فلا يثبت الاختبارية جميع المعلومات لان ارفع بالمقصود ان  
المقصود من السؤالين دفع القاعدة لدفع الاعتراض الثامن على ما  
من قوله ولا يخفى عليه انه لا يمكن مثل ذلك على تقدير الذي مر  
من ادراج الاشارات فتأمل فيه واعلم ان ما ذكرناه وهو  
كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علم  
بها جاز على سبيل مدغم المتكلمين وهو كون صفاته تعالى  
زائدة على ذاته وكذا اي حين سبيل مدغم المتكلمين واخرى الخفية  
المذكور يكون علمه تعالى اه ومعنى العلم الاجمالي ان يكون العلم  
واحد والعلوم متعددة وذلك بان يحصل العقل عند المذكر دفعه  
واحدة بصورة واحدة بسيطة متحدة الى صور كل واحد عند  
تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا تفصيلا حتى يلزم  
الصور المتعددة الغير المتناهية قال ابن سينا ان الشيء اذا رتب  
في العقل فان كان ملاحظا للعقل مختارا عنده فهو المقصود  
وان لم يكن كذلك وهو الاجمال وقال اذا حصلت الماهية معقولة  
حصلت وقد حضرة الاجزاء بالاضطرار في العقل والايجاب ان  
يكون الاجزاء ملاحظة منفردة بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظها  
بسبب ذمولها عنه والانتفاة الى شيء آخر يكون عنده حيلة بسيطة  
هي سبيل تفصيل تلك الاجزاء هذا ونظيره من الاحكام ما اذا  
رئينا ابتداء كثيرة دفعة فلا تلاحظنا بحد في ابتداء الامر حاله اجمالية



ثم اذ قد قنا النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى بقصد ما ونميز  
بعضها عن بعض تلك الحالة مع ان الابدان في الحال الثاني واقع فالحالة  
الاولى تنبئ بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيل والى ان الامام  
الرازي بطل العلم الاجمالي بوجهين الاول تحقيق للعلم الاجمالي  
بل لا بد من العلم بالاجزاء على تنبيل التفصيل عند العلم بالتركيب  
والا لزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالتركيب  
واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه يكون العلم بالاجزاء خاصلا  
اولا فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم خاصلا بامتيارها  
عن غيرها فيكون معلومة تفصيل وهو الامر الثاني وجوابه  
ان لا لزم ان العرف بالاجزاء يستلزم العلم بامتيارها فانه لو التزم  
لزم من العلم بالامتيار العلم بامتيار الامتيار فيلزم العلم بشيء  
بامور غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه مبني على ما مر منه  
المأخوذ من العلم الاجمالي والتفصيلي من ان العلم الاجمالي  
هو العلم بالشئ مع عدم العلم بامتياره عن غيره والعلم التفصيلي  
هو العلم به مع العلم بامتياره عن غيره وهو ليس بشئ اذ ليس هذا  
اختلافا في نفس العلم بل هو اعتبار انضمام علم اخر اليه وعدم  
انضمام اليه ولما يغير العلم بالشئ مع العلم بامتياره ومع عدمه  
يمكن ان يغير مع العلم بامتياره او لا يغير مع عدمه فالصواب  
في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما سبق من كلام الشيخ في ذكره  
سيد المحقق قد ذكره في حاشية المطالع والثاني انه ان لم يحصل  
لبعض الاجزاء صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم

بالعلم

بالكل مستلزم للعلم بالاجزاء وان حصل الكل بصورة فيه فهو  
العلم التفصيلي والاول بطل فتعين الثاني وهو ان العلم به يستلزم  
العلم بالاجزاء مفصلة واجيب ثلثة بان حصول صورها لا يستلزم  
كونها معلومة تفصيلا اذ لم يكن كانت غير ملتفة اليها وبيان ذلك  
ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصد اوله فاذا حصل صورة  
فيه ذهنة لاحظ وميزة عن غيره والتفت اليه فتمتاز عنه عن  
غيره كما يشهد به الوجدان واذ لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه  
فربما لم يلاحظ ولم يميز عن غيره ولم يلتفت اليه قصد الاول  
هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا تصور  
التركيب فلا بد ان يقصده بالقد الاول وهو ذلك التركيب  
واما اجزائه فهي مقصودة له بالقصد الثاني على قبح وجود  
الخارجي فان الوجود اذا اراد اجزاء مركب كان مقصوده الاول  
ذلك التركيب لكنه لا بد من اجزاء اجزائه فهي داخلية في قصده  
ثانيا فظهر ان التركيب اذا حصل في العقل وكان معقولا معلوما  
مقصودا بذاته كان اجزائه مرتبة فيه قطعيا لكن لا يجب  
كونها ملحوظة مستقرة بعينها عن بعض عند العقل بل ربما  
يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفصيل تلك الاجزاء بلا  
اكتساب جديد فاذا وجه ذلك المقصور عقلة الى الاجزاء متمثلة  
فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت بين الاجمالي والتفصيلي  
راجع الى نفس العلم بالشئ لا الى انضمام علم اخر اليه فان العلوم  
نفسه قد يكون ملاحظا بالقصد متممات عن غيره امتار تاما



وقد لا يكون كذا الا مع كونه معلوما في الخالين معا هذا ما ذكره  
سبب الخلقين قد كرس ولا يخفى ان كون علمه تعالى صورة واحدة  
متحدة الى صور الاشياء كما هو في العلم الاحمالى ما قاله الشرح من كون  
العلم واحدا والمعلوم متعدد امشكلا اذ يلزم اما الطباق في صورة  
واحدة على اشياء متباينة واما عدم مدونية جميع الاشياء له  
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل المجوع  
ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان محفلا بالبال  
كصورة الكل و فرق بين الاحمالى والتفصيل بالالتفات وعنده  
كما هو انصار جماعة من بعدهم ثم يخدق النظر اليها فان البصر  
هو الجماعة قلت ان العلم الاحمالى على ما قالوا فوق مرتبة العقل  
بالفعل لانه هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة في مرتبة  
المشاهدة لما يعلم من بيانه لم يبق النفس والمثابة في الاختيار  
بالبال ولو سلم فالقول بعدم الاحضار الواجب والاثبات  
التفاوت في معلوماته بحسب علمه تعالى لا يخفى ما فيه اللهم الا  
ان يقال كون علمه تعالى احمالا ليس الاعمى ان العلم وامد العلوم  
متعدد كما ان كل واحد من تلك المعلومات معلوم له تعالى بذلك  
العلم الواحد كذلك كل واحد منها محض ومختلف له تعالى بالفتاة  
واحد هو عين ذلك العلم واحضار كذلك وتثبيته بابصار جماعة  
دفعه من غير خدق النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو قريب  
من وجهه ومتعدد من اخرى على ما شأن امثال هذه التشبيه امثال  
هذا المطلب من التمثيل المذكور من حال الجيب عن مسألة

يعلم جوابها

يعلم جوابها اجالا قال الحق الرارنى في شرح المطالع وتمثيل  
العلم الاحمالى كما اذا سئل عن مسألة معلومة لنا فقلنا الشرح  
في الجواب بعد لا نقفنا حالة بسيطة هي مبدأ القائل بالمعوية  
التي في تلك المسألة واذ الشرحنا وبيننا المعاني واحدا واحدا فتمثلت  
واحدة عند العقل فتارة ولو تأمل المتأمل وفنش احواله  
بعد اكثر معلوماته كذا لا لا تفصل لاجراءه عنده لكن له الاختصاص  
والتفصيل فنوم شارح المبدأ ان العلم الاحمالى علم بالقوة حدث  
قال وليس ذلك بالقوة المختصة فانه عنده حالة بسيطة هي  
مبدأ تفصيل تلك المسألة فلم يكن علما بالقوة من وجه بل هو  
علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هو جملة وبالقوة نظرا الى التفصيل  
التي في ضمنه فانه لو فرض ان الامر في المثال كذا لانه معناه ان تقوم  
الشارة المبدية ساوقة فان الجيب في تلك الحالة علم بتلك المسألة  
جميع اجزائها بايديل ولئن سلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة  
فلا سلم ان الحال في التمثيل كذا ولا وان فرض من المثال انما هو توفيق  
وتقريب الى الفهم فلا يصح عدم مطابقة التمثيل له اذ يكفيه التباينة  
في الجملة وهو ان كان تلك الحالة البسيطة مبدأ التفصيل تلك  
المسألة في الذهن كذا العلم الاحمالى فيه سنجانه وتعالى متباين  
لتفصيل الاشياء بخلاف لها في الخارج وقد حقق ذلك  
اي كون العلم الاحمالى علما بالفعل او كون العرف من المثال هو التوفيق  
وقوله التمثيل ايراد فرد من افراد الكل لا يحتاجه على سبيل التقريب  
بخلاف الشاهد فانه جرت يد كذا لاثبات القاعدة والاول انشأ

في الجواب

وقوله



بقوله في الكتب العقلية فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في  
علمه تعالى هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى اي لا يخلو عن هذين  
الشقين باعتبار الوجود العلمي لتنازع كون وجودها عين  
علمه الذي هو عين ذاته لله على مذهب الحكماء اذ يلزم ان اما كون  
ذاته شيئا للعالم اولا تحاده معه بالحقيقة وكلاهما محال تعالى عن  
ذلك علوا كبيرا هذا على ما ذهب اليه ارباب النظرية واما على  
ما ذهب اليه العارفين القائلون بوحدة الوجود وانه لا شيء  
حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات في علمه  
تعالى علمه الذي هو عين ذاته فلان علمه بذاته الذي هو عين ذاته غير  
العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان التي هي ما هي  
الاشياء وحقايقها وبصورها بالاعيان الثانية عكوس وخلقيا  
ومظاهير لعلها بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصور فيها الحلول  
والارتسام لا فضاءها الفارقة فحال علمه بذاته مع علمه بمعلوماته  
كحال ذاته مع معلولاته وهذا الكلام يدور عن طريق علم الكلام ولذا  
لم يلتفت اليه الشرعي ان تحقيق الشارح على ما ذهب اليه العارفين  
انما هو كون علمه تعالى حضورا على ما بينه في تعلقاته على الزوار  
ومعنى هذا الوجود متحد فلا يلزم من قيامها بحسب هذا  
الوجود بذاته تعالى تكثير متقانة الحقيقية كما ذكره بعض النافذين  
وفيه تأمل اذا تكثير الصفات الحقيقية امر لازم على كفاك المتكلمين  
والكلام فيه فالظن ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير  
المتناهية في علمه تعالى حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل

ويمكن ان يذهب

ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ايد به بعض المتأخرين  
اد فداستوفينا هذا الحق مما سبق الا انه لا ينبغي ان يهمل في وجود  
المعلومات في علمه تعالى على مذهب المتكلمين والحكماء على الاحتمال  
الذي ايد به الشراحي الجدي للتحديد تشبه فلا يمانى ذكره فاقول كما  
ان المراتب بسبب الانكشاف بسبب العكوس الغير الموجودة على قول  
الاشعة كما فتر كذلك علمه تعالى سوار كان غير الذات او عين الذات  
بسبب الانكشاف بسبب صدور المعلومات الحاصلة وكما ان العكوس  
لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه تعالى وكما ان العكوس  
غير قائمة بالذات والاختلاف باختلاف مواضع النقل اليها  
كذلك المعلومات في الوجود العقلي غير قائمة بشيء من صفات  
انه لا يلزم التعلق بين العلم والدوم ولا التكرار في ذاته تعالى  
ولا قيام شيء في ذاته على مذهب الحكماء حتى يكون شيئا واحدا  
قابلا وفاعلا ولا تعدد الذات لانها موجودات علمية لكن  
يبقى انه يلزم القول باحد غير متناهية متفرقة في علمه والاحمال  
في العلم لا يستلزم الاجمال في المقام المخالف بالماهية للعلم على  
الاحتمال المذكور اللهم الا ان يقال انها في تلك الوجود اعتبارات  
مخفضة لا يتحقق لها كما يظهر من تشبيهها بالعكوس فتأمل وانفذ  
ولا تحفل تشبيهها بما حتى لا يبعدك عن المقام ثم اصل فان امثال  
هذه التسميات في امثال هذا المطلب مفرقة من قفزة ومقدرة  
من اخرى على ما ذكره الشرح الزور وانما ثاب اليه فيها سبق  
ولا يمكن حمل المثال الاطلاعية اه دفع لتوهم ان يقال القول



بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها قول بالمثل الا فلا  
 وهم يطأونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور ووجه  
 الرفع ان المثل الا فلا هو جواهر موجودة في الخارج قائمة  
 بذاتها بخلاف ما جرى في الممكنات فانها وان كانت قائمة بذاتها  
 الا انها ليست موجودة خارجية كالمثل بل موجودات علمية  
 فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات  
 اعلم فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقيق جميع افراد الاعم  
 يستلزم القول بتحقيق جميع الافراد الاخص ايضاً وهذا اقرب  
 الى القول والحق ما قيل ان علمه وفيه اشارة الى ما فيه حيث لم  
 يقل وهو الحق وهذا هو الصواب وقوله وذلك لان كون العلم  
 بالعلم اه علمه لا قرينة ما قاله وبعد ما قيل لو سلم انه كذلك  
 الى من يثبت العلم بالعلم بالعلم بالعلم لان العلم والمعلوم شيئاً  
 ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سبباً للعلم بالآخر فان قلت انهما  
 باعتبار وصفيهما متضايقان مشهوران قلت ان التضاد بين  
 كونهما شيئاً متضاداً وحققاً مشهوران او مختلفان  
 واعلم انهم ذكروا انه هذا يعود الى الالم المذكور لا بطول البطلان  
 بدليل اخر ولو صح ما ذكره لا يمكن ان يقال اي ان يثبت  
 المطلوب بدليل غير ما ذكره وهو ان يقال ان من من جملة احواله  
 اه ان لا يثبت بل يثبت ما في امثاله ذلك المطلب على ما لا يخفى وهذا القول  
 ان يلزم من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الالتماء فما ذكره وليس  
 بغيره

اي

اشارة

الخارجي

الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود  
 خارجي صادر عنه بالاخذار يفتقر الى ترتيبه الفطرة السليمة  
 ولنا في تحقيق مدعيتهم كلام يعالج عن طور علم الكلام قال  
 في الزوراء ليس المعول تبييناً للذات العلة شأن من شئونه ووجه  
 من وجوه حقيقة من حيثياتة ثم قال فالمعول اذن ليس  
 الا اعتباراً محضاً ان اعتبر من حيث سببه الى العلة على النحو  
 الذي ينتب اليه كان له تحقق وان اعتبر ونامت فلا كان معلوماً  
 بل متنعاً فالشواهد ان اعتبر صورة في القطن كان موجوداً وان  
 ثابنا للقطن ذاتاً على حدة كان متنعاً من تلك الحثية فاجعل ذلك  
 مقام جميع الحقايق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة مائة  
 راحة الوجود وانها لم تظهر لا تظهر ايضاً هذا وبعده هذا الكلام  
 ينكشف الترادف من جهة سائر علمه لجهانه وتعالى ويكون مصوراً  
 بلا ردة عنه على ما بينه الشرح في تعليقاته على الزوراء ويمكن  
 ان يكون علم ذاته على ما بينا فيما سبق بل يكون مع اعتبار  
 قد علمنا بذاته من حيث هو او يكون من حيث هو عالمنا بذاته مع  
 قد الاول اعتباراً في العند للعلم والناظر في المعلوم وهكذا يظهر  
 في كل قد غير ما والاخر وكل التقادير بطا اذا الكلام في عالمية  
 الذات ومعلومية لا الاعتبار ولا لانه اذا قيل هذا الشيء  
 باعتبار عالم بنقه من حيث هو وهذا الشيء بنقه من حيث  
 في عالم به باعتبار او باعتبار عالم باعتبار اخر فهو برزخ بالحقيقة  
 اي عالمية الاعتبار او معلومية او كليهما فان قلت الحاضر عند

اعتبار



او الحاضر او كليهما انما هو مجموع الذات والاعتبار ولا محذور  
لان الذات مع القدر متحدة مع الذات من حيث هو قلت فيكون  
الذات انما كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان تصور  
عند نفسه يتنازع مفارقة الشيء بنفسه وتفي النسبة  
قد يكون للوحدة اه ونظيره صدق اليانية فانه كما يتحقق في  
الموصوع وانتفاء المجهول عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموصوع  
وايض لا محذور في ان يكون الذات مع فناءه فيه ما ذكرنا  
سابقا اللهم الا ان يقال حكم المجموع قد خالف حكم الاجزاء فان قلت  
اذا كان المجموع حاضرا فلا بد من حضور كل واحد من الاجزاء  
على ما يشهد به التجربة قلت هو كذلك في الحاضر ولكن لا في  
في الحاضر فثبت ان الذات مع قد عالم به من حيث هو وهذا  
هو اختيار الشريعة الصورة ههنا بالذكر فتأمل  
وبتقديم الشرطية بالنسبة الى وجود العالم دائما الوقوع فانهم  
ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفاعل والوجود لا رتبة  
لذاته كل يوم العلم وسائر السفار الممالة فيتحقق الانفعال  
بينهما فلا يصح منه تردد الفعل وهذا ينبغي على ان لا يجازى بالانفعال  
بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك باب والذو والوحدة  
جه حاجب زوى زعميارا والحق ان المشية الارتمية لذاته انما  
هو مشية المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال  
حتى يكون مستغنى بالقدم الزماني فانه من اصل اللوهمية  
واستنتاج التركيب بسبب الفاعل وهو علمه بان الترتيب كمان

العاقلة عن

العاقلة عن عبث كما قرب امره اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا  
ملحق بافعال الطبيعية فيكون ضروريا تصرف الانسان الماء  
عند وقوعه على وجهه والي برط في الافعال الطبيعية  
لان المقصود لغيره هو الذات والصحيح اه هذا دليل لعموم  
القدرة سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقصود للقدرة  
هو الذات لوجوب التناصفان الى ذاته والنصح للمقدوراته  
هو الامكان لان الوجود والاستناح مجلان المقدورته ونسبة  
الذات الى جميع الممكنات على السواء فادانته قدرة على بعضها تثبت  
على كلها وهذا لا استدلال ينبغي على ان ما يجب اليه اهل الحق من  
ان المعدوم ليس بشيء وانما هو بغير محض الاستبعاد فيه اصلا  
ولا يخص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم  
بوجه في الوصف خلافا للمقولة وان المعدوم لا فائدة له ولا صورة  
خلافا للحكاية والالم يمنع احتصاص البعض لمقدوره تعالى  
دون بعض كما يقول الحضم فذلك قاعدة الاعتزال جاز ان يكون  
خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تحقق  
القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستبعد المادة بحدوث ممكن  
دون آخر على التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على  
السواء انتهى واما اصل القدرة فقد استدلل عليه من حدوث العالم  
بان اجاب العلة بيلزم قدم المعلول وقد نفى المص بمرهات  
بديع لهذا المطلب ان غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاق  
فيقلده بالموافق وتوضح ولان الامكان مشترك باين



الممكنات دليل اخر ايضا على عموم القدرة بقوله ولان العجز عن العجز  
نقضه وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اه او رد عليه بان اختياره  
جميع الممكنات اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فلم  
لكن لا يلزم من انه سلسلة الممكنات اليه تعالى اختياره في الجميع  
لجواز ان يصدر عنه تعالى شيئا بالاختيار على ما يدل عليه حقيقة  
العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء الاكثر الاخر بالايجاب او عن  
الواحد سبب ذلك الشيء كما يلزم فعل لعقلنا بحيث لا يتطبع  
على ترز الفاعل الثاني واجب بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون  
بواسطة او بلا واسطة وافقولا لا اختيارا الى هذا الجواب بعد ما فرغ  
انه لا يؤثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء  
وعلى هذا كان الاولى ان يقول من الانتثار والى الواجب بدل الانتثار  
ويكون المتبادر منه الانتثار ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري بقوله  
تعالى موجب بالنظر الى صفاته كما يقول الاشاعرة من ان صفاته تعالى  
صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار  
فان الممكنات ما عدا صفاته فاعل الله تعالى ومقدوره زاد  
قوله ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولو كانت حادثة للعادة  
لا تدل على التصديق كما لا يخفى <sup>ط</sup> اذا الارادة مدلول الامر والارادة  
له او رد عليه انه اذا ادان يستدل من بني كون الشرور والمعاصي  
مؤمورا بها على عدم كونها مرادة له تعالى بان الارادة اما مدلول  
الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاءها فوجب <sup>ح</sup> ان يقول بد لقوله  
اولادته او ملوثة حتر يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء

الملزوم الذي

الملزوم الذي هو الارادة او ترك قوله اولادته لانه لا يلزم من  
انتفاء الملزوم انتفاء الاراد واجيب عنه بان الارادة لما كانت  
للامر وضد الشرور والمعاصي من الخيرات والطاعات ما تصور  
بها فتكون مرادة فلا يكون الشرور والمعاصي مرادين من ضرورة استناد  
ارادة الضدين اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامر  
في الشرور والعكس على نفي كونها مرادين بل بوجود الامر في ضدهما  
نعم لو استلزم انتفاء الامر في احد الضدين وجوده في الاخر لا يكون  
بنتزاع عبارة الشرع على ما ذكره المحب وليس كذلك والاعمال على غلط  
النسخ بآياه قوله في الجواب ان الامر قد يتفك عن الارادة فانه نفي  
الملزومة لا اللازمية وحمله على حقيقة الارادة بدون الامر لا يخ  
عن محل قتائل وهو الرضا هو الارادة اجيب عنه بان  
الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعرض عليه  
وبأمدة به وكان الشرع مقرض لهذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة  
والرضا وعن آخر كلامه كما سيعلم ان شاء الله تعالى وعن  
الثاني ان الواجب هو الرضا بالقبض الى قوله لا باعتبار الفعل  
يعني الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار قاسمته له واجارته اياه ونسبة  
اخرى الى العبد باعتبار محليته وانكاره باعتبار نسبة الثانية دون  
الاولى والرضا بالعكس والفرق بينهما ظاهر لا يلزم من وجوب  
الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله ووجوب الرضا  
به باعتبار صفة لشئ اخر لا يلزم ذلك لوجوب الرضا  
لموت الشئ وهو بلا ابعاد قال فالرضا لله عند الاشعة



هو الارادة الازلية المتعينة بالاخبار على ما عليه فيما لا يزال  
وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في زواجرها  
واصولها واما عند الفلافة والقضاء عبارة عن علم بما ينبغي  
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على اسن النظام واكمل الانظام  
وهو المسمى عندنا بالقدرة التي هي مبداء الفيضان الموجود  
من حيث علمها عن احسن الوجوه واكملها والقدرة عبارة عن مخرجها  
الى الوجود الذي بانها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمقتدر  
ينكرون القضاء والقدرة في الافعال الاختيارية الصادرة عن  
والتشون علمه بهذه الافعال ولا يند وجودها الى ذلك بل الى  
الاختيار البارد وقدس تهم هذا فان قلت اذا كان العلم تابعا  
للمعلوم فكيف يتصور كونه فعليا وكما الوجود المعلوم على ما  
هو مذهب الاشاعرة وبينة التي في رسالته الجديدة قلت العلم من حيث  
انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية  
فيه لكنه من حيث انه بصير وسيلة الى اختيار الفعل وادارته تكون  
له نسبة ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفسه المعلوم لا ينافي  
كونه تابعا لوجوده من حيث انه لا ينفك عن ذكر كونه حاشية على  
شرح القاييم للقرين ومع قطع عن ذلك الاحسن والقيم  
عقلا من عندنا فلا يكون خلق المعاصر مضيقا بالقيم في نفسه  
ما يكون خالفها مستحقا للذم فيكون منكرا بل هما شرعيان  
حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى ولا يجب عليه شي في فعله ما شاء  
وحكم ما يريد قلت ويلزم في المثال المذكور ان هذا اراد على

الجواب الاول

الجواب الاول والثالث لا يتناهما على الفرق بين الارادة والامر حاصله  
انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون الطبع عاصيا فان العبد اذا خالف  
الامر مع انه انما يبرضا به يكون عاصيا على ما ذكر وكذا يلزم  
كون العاصي مطيعا فان العبد اذا لم يبرضا به مع انه خالفه يكون  
والحال انه اذا لم يبرضا به لم يأت بالمؤثر يكون عاصيا  
لعدم اتيانه بالمؤثر ولا لانه لو علم السلطان حقيقة الحال  
لم ينفك عن عزمه في صورة مخالفة لان السلطان يقول انما لم يأت  
بالمؤثر لوضاؤه فيل انما لم يتم عزمه اذا علم العبد رسالته  
وارادته او كان لادارته تأثر في فعله ولا فيقول العبد لا دخل  
لادارته في فعله وتركه لانه لا تأثر لها فيه ولا يعلمها ايضا فانما  
يخالف لانها عادته لكن لا يصح فيها عن فيه لان المثال له وهو  
الواجب لادارته تأثره في فعل العبد بل ايجاب ويمكن ان  
يقال انه حاصله الفرق بين الارادة والامر عندنا والرضا والتميز  
بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يكون به  
فان الاول هو الامر المندرج في الشرع والثاني هو التكوين الذي  
هو عين الارادة والرضا اعترضا للاعتراض انما يثبت على  
موافقة الاول دون الثاني فاقول الاول وعند الفلافة  
اي هو الدلالة الفعالة اي ما يصح منه الدلالة والفعل والحياة  
في حقه تعالى انما هو كونه يسمع ان يعلم ويقدر ووافقتهم ابو الحارث  
البصري من المعتزلة وقال الجمهور من انها با من المعتزلة  
لولا بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة فكانت

اختصاصه



بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحاً بلا مرجح واجب عنه بانه  
 منقوض باقتضائه بئلا الصفقة فانه لو كانت الصفقة اخرى  
 لزم الترتيب والصفات الوجودية هذا خلف فلا بد من الانتهاء  
 الى ما لا يكون اقتضائه بصفة اخرى فيكون ترجيحاً بلا مرجح واجباً  
 عنه الصفة الموافقة بان الحق ان ذاته تعالى مخالفة في الحقيقة  
 لسائر الذات فيقتضوه لانه الاختصاص بابن فلا يلزم ترجيح  
 بلا مرجح وهو عندنا صفة زائدة على العلم والارادة اه لا دليل  
 انهم يعتقد على اثار سعة زائدة على نفس الحق فان جعل علمه امر  
 حجة العلم ليس اولى من نفس الحق فذا اراد زيادة على نفس الحق  
 فقله بالمثل صريح به الصنف في الموافقة وتيسر احوال  
 الى العلم بالسموات والبصران فاننا علم بالبداهة اما اذا علمنا  
 شئ من علمنا ما ثم ابصرناه انه محصل لنا حالة اخرى مشتملا  
 على الاولى هو الابصار وكذا السمع وكذا ما حقه تعالى البصر  
 والسمع صفاتان زائدتان على العلم لطواهر الصفات لا ترى انه تعالى  
 عالم بالبدوقات والشهومات ولم يثبت ياراً لها صفة فيه تعالى  
 فلو كان السمع والبصر راجدان الى العلم كان حكمهما حكم سائر الصفات  
 ولم يفرق لانهما مضمونهما كالم ينقسم من خصوص ارادة  
 المحركات وتسمية بالجم مخصوص ولورجع الصفات الواردة  
 في المخصوص بعينها الى بعض سائر مثلهما في الصفات الاخرى  
 كالقدرة والارادة واللام الى ما رغب اليه الحكماء وبالجملة لا  
 يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين

سائر الصفات

سائر الصفات مع ان ظاهر المصنوع يشعر بالمغايرة والاحتياج  
 الى الالة انما هو في صفتنا قال الشرح في الرسالة الجديدة ليست شغور  
 بالاعتناء للشيخ الاثري على ذلك لا يارضاهما الى العلم مع ان تسمية  
 وطريقته المحافظة على ظواهر المخصوص واعترفنا بعد الوقت  
 على حقيقة ما يقصودنا في التكليف انما هو معرفة الله بحسب الواقع  
 فانهم انما كانوا ان يعرفوه بالصفاة التي افوها وشاهدوا فهم  
 مع سلب التقابض الناشئة عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان  
 واحداً لغزوه عالمه قادر امره احباً متكاملاً كما يصير كلفه بان  
 يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب التقابض الناشئة  
 عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته لا لغزوه  
 وعالم جميع المعلومات قادر على جميع الممكنات وجميع الكائنات  
 وهكذا في سائر الصفات ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا بوجه  
 مثاله ومثابه فيه بوجه ما ولو كلف به امكنه ثقله بالحقيقة ومن  
 هذا ظهر كرم ما قاله من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه قال  
 وما قدره الله حق قدره ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين  
 ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل شيء كان  
 تعيينه بذاته او غيره او بلا ربه او بفاعله اذ لم يتقدر الفاعل كما قيل  
 يكون نوعه مخصص في كل ممتنع من احواله فلهذا يكون الالاد  
 بالكل في قوله لم يكن له ماهيات الصادق على كثيرين وواحد مقرر  
 الكلي كما سبق في الشرح والخاص ان واجب الوجود كلى مخصص  
 لا من رتب انتفاع غيره لان تعيينه ووجوده وكذا وجوبه على ذاته



فلا يجوز التقدير مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة  
 ح عين وتكليفها لزم ان يكون قولها على كثير من لذاتها فليزمن عدم  
 تحقيق ماهية واحدة وان بطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدور  
 الواحد فلا بد ان يكون التقدير بواسطة امر اخر غير الذات فحققت  
 ح ان الغاية وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود  
 على تقدير تقديره فكان ممكنا هذا خلف فان قلت لم لا يجوز ان يختلف  
 الماهية في ذلك التقدير ويكون نوع كل منهما محضرا في فريده قلت  
 لانه ح يكون الوجود ووجوبه عارضا لهما مشتركن بينهما  
 وكل عارض معلول اما بالمعنى منه فقط او بمداخله غيره فيه وكل  
 منهما بطل اما الاول فلا استلزامه كون الشئ راعلة لوجود نفسه  
 واما الثاني فالحش وهذا يقتضي ما ذكره الشيخ في التلخيصات  
 من ان وجود الواجب لا يتقسم بالجل على كثير من مختلفين بالعدد  
 والا لكان معلولا وهذا الذي قد ذكره ان يوتنه بعض تصانيفه  
 من ان الراهبين الترتيب كروها انما يدل على امتناع وجود الواجب  
 مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد له من برهان اخر ولم انظر  
 الى الان ومنهم من علق كلامه بان كل واحد من الوجود والتقدير حركي  
 حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عارضا  
 للماهية لزم ان يكون الحركي الحقيقي كلياً حقيقياً وانه ضروري وبطل  
 هذا ولا يخفى ان ماهية الكلية عين افرادها الترتيب الجزئي وانه غفل  
 عن تمثيله لكلا الماهية في وجوده امتناعاً بالواجب وقد يستدل  
 عليه اي على نفي المثال من التلخيصات كما هو مذهب الاعتزال فان هذا

الدليل المختصر

الدليل مختصر بنفسه وتفضيله انه لو كان له تعالى مثل اي مشاركة  
 له في الحقيقة فاما ان يكون واحداً ايضاً او ممكناً والاول بطريق  
 من برهان التوحيد اي توحيد الواجب على ما فصلنا انفاً وعلى  
 الثاني مما ذكر كل من الواجب والمثل الممكن على الاخر بخصوصية فاما  
 ان يكون الواجب والامكان من لوازم الماهية المشتركة بين كل  
 منهما فليزمن اشتراك الكل في العلة وانه بطل للزم الوجود والامكان  
 ح كل من الواجب والممكن واما ان يكون الواجب من لوازم الماهية  
 مع الخصوصية فليزمن تركيب الواجب من الماهية والخصوصية اذ  
 لا معنى للواجب الا ما يستلزم الواجب وهذا ظاهر انه لو قال من  
 اول الامر لو كان له مثل لكان كل منهما ممنا من الاخر بخصوصية  
 فليزمن التركيب المنافي للوجوب لربما يوجب ان يقال انه يجوز ان يكون  
 الواجب هو معروف من الخصوصية لا الماهية مع الخصوصية كما ان  
 البسيط المطبق هو النفس المفروض للعواد من لا التفهر مع العوارض  
 واعلم ان التوحيد اما محصور وجوب الوجود او محصور  
 الخلق او محصور المعبودية فليزمن من ان المعتقد لامدها  
 فقط مؤمن بوحده وليس كذلك اذا ما لم يعتقد التلث لا يكون  
 موحداً او يدفع بانه هذا سببي على استلزام كل واحد منهما الاخر  
 اما استلزام المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر  
 الى الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فقدم  
 اعتقاد التلث عند اعتقاد واحد منها انما هو عناد محض فارتثت  
 ايضاً ما قلنا فاستمع لما يتلو عليك اعلم ان منشار حصو المعبودية

اجتماع



وحصر الخالق في منشأ حصر الخالق حصر وجود الوجود  
 وذلك لان التوحيد المكلف به كل واحد انما هو اعتقاد عدم الشركة  
 في الالهية وخواصها والمراد بالالهية علم ما هو في شرح المقام  
 هو وجوب الوجود والخالق والمعبودية هي الاستحقاق للعبادة  
 من خواصها وقد تقرر ان العلة بالحقيقة مقصورة بالفعل الشئ  
 ولا دخل في ذلك ما هو بالقوة فانه من حيث هي بالقوة معدوم  
 وخطوة العقل يشهد بان المعدوم لا يصير مصدر الوجود نعم  
 يمكن ان يكون ما بالقوة شرطاً لثبوت الفاعل الحقيقي والماضي  
 الممكنة كلها في حد ذاتها بالقوة فلا يصح شي من ان يكون مصداق  
 واما وجودها وان صادراً بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري  
 ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو متخوفاً بالقوة فلا يصلح  
 مصداقاً حقيقياً لما هو بالفعل كذا نقله الشارح في الرسالة الحادية  
 عن بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو  
 الوجود المتأكد لا غيره هو عين الماهية الذي هو الواجب فازد  
 لا يؤثر في الوجود الا هو وتأثير الباري في السخاير ليس بالحقيقة  
 بل هو مبداء الاعداد وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية  
 والمتكلمون الا المقلون فظهر على التأمل من شأنه حصر وجوب  
 الوجود لحصر الخالق واما منشأ حصر الخالق حصر المعبودية  
 فيأخذ من قوله تعالى ان عبدون ما تخشون الله خلقكم وما تشيرون  
 فان فيه دلالة على ان الله الذي خلقكم وانما لكم هو الحقيقي بالمعبودية  
 لا غيره كذا قوله ان خلق كلن لا يخلق فما اجهدت المقلون حيث يقولون

في اصحاب

في اصحاب العدل والتوحيد فينبغون الصفات الزائدة بناء على  
 ان القدم الزماني ايضا من خواص الالهية مع انما يتم تركها لا غنى  
 لقوله يكون العباد خالقاً لا فعالهم فان الخالق في بعض من خواصها  
 وهذا منشأ حصر المعبودية نعم يحصونها الخالق في الجوهر وقد  
 بين بطلانه فيما سبق ومن هذا نظر في استلزامه بطلان المتكلمين على  
 التوحيد متعلقاً بترهان التمانع على ما هو المشهور بينهم فانه يكون  
 الى القسم الاول منه استلزامه لا انما بالنظر الى القسم الثالث لما لا يخفى  
 على التأمل في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه هو مدس حقيق  
 والله ولي التوفيق ثم انهم ذكر في التوحيد مراتب الاول التوحيد  
 في الافعال وهو اول فتوحات السالكين الى الله وهو ان يحقق  
 بعالم البغايا والحق البقائين اذ لا يؤثر في الوجود الا هو وقد  
 انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء الجواب بقوة الفاعلية  
 وما فيه من انوار منكر البوة فان مذهبه قليل ما يخالفه  
 ظل الكتاب والسنة ومن نتائج هذه الماهية التوكل وهو ان بكل مورد  
 كلها الى الفاعل الحقيقي ويتقرب بها بنية بوجده والتأدب والذل  
 التوحيد في الصفات والتوحيد في الآلات وقد ذكرنا اليها فيما سبق  
 وقد مر الاشارة الى ذلك في نفي التماثل اشارة الى الدليل الاول  
 وانما لم يقل وقد مر عليه لان عنوانه في الملوك في الملوك اولاً  
 كلام محل فكان الاشارة الى الدليل وقيل وقوله في انهم التركيب  
 المتأخر للوجود اشارة الى دليله وخلاصة انه لو تعدد الواجب  
 لا تزداد افعاله في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقة

النظر



حقيقة ما في غير بنماز مخصوصية فيلزم التركيب المماثل للوجود  
 في امراده و يترد عليه ما ذكره ابن كونه من ان هذا البرهان ينتج كماله  
 وجود واجب من مساويان في الماهية ومن الجائز ان يكون موجودا  
 مختلفا بغير نوع كل منهما في شخصه ويكون وجودا للوجود غير  
 لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الوجودات وقد تبين  
 ان دفاعهم على الدليل الاول بما فصلناه سابقا قد ذكر فتأمل  
 الامر بالتأمل الشارة الى منع لزوم كون الشئ فاعلا لنفسه على التقدير  
 مستلزم ان يكون الفاعل هو المجموع المسمى من غير ارتباط  
 والمفعول هو المجموع المسمى مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع  
 هو مجموع من الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط ولا شارة  
 في لزوم كون الشئ فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون المجموع فاعلا  
 فان قلت اذ لم يعتبر وصف الاتنية والارتباط لا يكون هناك مجموع  
 و زاد الاحاد اذ وجود الكل عند وجود احده ضروري كما سبق  
 فان قلت ان هذا المقدر مأخوذ من جملة آثاره مفعلا وهو  
 بالاعتبار الثاني علمه له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام مأخوذا  
 بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثبات كل منهما واجبه لانه  
 فليس هناك ما يمكن ان ليس الوجود الا هذا الواجب وذلك الواجب  
 وكل منهما مستغن عن العلم فثبت الاحمال والتفصيل انما هو بآية  
 المتعارفين والملاحظة لا في الارض المحفوظة في المودعة في الصورة  
 الاحمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علمه للآخر  
 بحسب الوجود والعدم ولو جاز ذلك لجاز ان يكون علمه بجميع الممكنات

من حيث الاحمال

من حيث الاحمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياجه  
 الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة اخرى فقد اتفق العقلاء  
 على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير  
 توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما جاز يكون اجزاء الحاد  
 مفضلا علة لها جملة لان الجملة والمفضل مختلفان في الوجود  
 الذي هو مجموع كون احدهما علة للآخرى يجب ذلك الوجود لكنها  
 في الوجود خارجي مع هذا ان فلا يصح كون احدهما علة للآخرى في هذا  
 الوجود فان قلت لان احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل بما هو  
 مختصصا للقدسية الفاعلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل مستقل  
 بما اذ لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت هذا اختصاصه القدسية  
 الكلية الضرورية من غير مستند مستند فاما اذا عرضنا هذه القدسية  
 على العقل عليم بها حكما كلياً من غير اشتاء ولو هو ذلك لا يفتي بآية  
 التفصيل في كل مقدسية كلية بما عدا سودة الفراء فلا يتم شئ  
 من البراهين في شئ من الموارد هذا هو التحقيق الذي افاده الشئ  
 في بعض مسائله وقبل وجه الامر بالتأمل انما لا يتم انه يلزم على النقيض  
 الاخيرين كون الواجب متساو لا فاعله لان المحتاج الى العلة هو  
 المجموع لا اجزائه ولا يلزم من احتياج الكل الى شئ واحتياج الجزء الى  
 فان كل مركب سواء كان التركيب من الواجبين او الممكنين محتاج الى  
 جزئه مع الفاعلة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلة  
 للكل او لا واورد عليه ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل ملزم  
 لا احتياج الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير

توضيحا



انضمنا ثم شبرنا حتى اليه الى الفاعل انما هو احبنا الاجزاء كلها او  
بعضها على ما يشهد به بطلان العقل والمثال الاخر المذهب من الواجب  
فان العلة الفاعلة له انما هو خزان الواجب وعلية للعلية للكل باعتبار  
الجزء الاخر والشئ في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل  
المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه مستندا الى الواجب والممكن  
والجملة الامر بالأمم في هذا المقام انما هو لدفعة الكلام ولا دفع ما يجلي  
في الاوهام وانما ان اشياء النار في التلقيات الى الدليل المذكور  
حيث كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبقا عليه اعترافه بتصور  
وجود واحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا  
والواحد موجود وهذه مقدسة كلية اذا اضيف اليها ان واجب  
الوجود لا يجوز ان يوجد شيئا فقله انه قبلية ففرضت انية منهما  
انه لا يتصور وجود ان متصفان بوجوب الوجود انتهى فانه هذا  
الكلام يحمل ما ذكره مفضلا قسما من شئ يتطبع عليه والله والى التوفيق  
وسبب ازمة الحقيق فدا شرا اليه في الآلة كونها دليلا نقلها  
فصرح لان لو لا استماع الاول لاستماع الثاني واحتمال ان لا يكون  
بالآلة الخالق بل الواجب او المعبود لكن الملاءم للتالي وهو الفساد  
الخالق او باعتبار ان المراد حصر الخالق والآلة بغير الجمع الا ان  
الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان الشئ بلا فرق  
الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يمكن ان يقال ان التقدير بغيره يمكن  
التميز اه اعلم ان سيد المحققين قد ذكره في برهان الملبس في تعليقا  
على حكمة العين بقوله لا منقضاء في امكانه ارادة احدهما حركة رديئة وقد

معين فلاح اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا  
والثاني يوجب محرمه ادلا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة  
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اصطالات الارادة فان وقع  
لزم وقوع احدهما من وهو اما اجتماع المماثلين او العكس والالزم  
امكان احدهما وامكان المحال كالمحال محال انتهى ومثار قد ذكره بقوله  
ادلا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه الى  
انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر اياه  
عجزه خلافا لما اذا امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا يتحقق  
بقوة التوحيد لان الارادة باين متضادين من غير واجب فارادة  
الواجب احدهما الطرفين تخصص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور  
ارادتهما معا في الآلة واحد خلافا من مردين على ما صرح به لبعض  
المحققين في تعليقاته على شرح العقائد النسبية واما الثالث  
فلا رتقاء النفسيتين بل في الجوهر ما بين كما علم من تقريره قد ذكره لادعيا  
فالجواب انه لا يخلو جواب بتقدير الدليل وادارة لعدم التكون  
من الفساد والحاصل انه لو تعدد الآلة لم يتكون العالم لانه لو كان فلاح  
من ان يكون بقدر كل منهما استقلاله وقدره واحد منهما او مجموعهما  
وعلى الاول يلزم نوارد المستقلتين على معلول واحد وعلى الثاني عدم  
كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الابداد والخلق  
ولعل هو وجه قوله فيما سبق في ان ظاهر الآلة دليل اقتناع على اثبات التوحيد  
يلزم الفساد على تقدير التعدد المستلزم الفساد مادة يتبسط منها برهان  
المانع ونحوه اخرى الى غير الشئ جواب المنع المذكور على امكان المانع

فان قيل



وهو ليس كذلك الا بما كان التمايز ولزوم الفساد على ما لا يخفى  
وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الالة الكريمة بالاشارة الى الدليل  
الذي في قوله تعالى لا يمكن تنزيل الالة على اى دليل اقيم من دلائل التوحيد  
المذكورة في كتب الحكماء بعد تأويل الفاضل بعدم التكون فان مدارها  
على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير القدر وقال المعلم الثاني  
في النصوص وحسب الوجود لا يتقسم بالجل على كثيرين والالكات  
معاولا وقد سبق منا نقله ايضا وتفصيله فعلى تقدير القدر يلزم  
انتفاء الواجب بالذات في انتفاء مستلزم لعدم تكون العالم واللام  
بطور المار فم شله فظهر كقولنا تعالى لو كان فيها الهة الا الله  
لفقدنا على التأويل المذكور لو اراد الاستقلال قبل المار من  
قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشئ بالاستقلال لانه فرق  
بين ارادة الاستقلال و ارادة الشئ بالاستقلال انتهى والفرق بين  
ارادة الاستقلال و ارادة الشئ بالاستقلال انه في الاول لا يلزم  
ان يكون مراد بالاجاد او به بالاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم  
ان يكون واحدا واورده عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا  
في قوة ارادة الشئ بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال  
و التفرد في ايجاد العالم ف ارادة الاستقلال والاجاد يكونان من مراد  
واحد وفيه ما لا يخفى لانا نقول اثبات المقدسة المنوعة ورفع  
المنع بابطال الشئ وحاصله انه اذا اتفقا على الاجاد بالاشترار  
فتعلق ارادتهما به يلزم الحد والاول على تقدير كفاية كل من المتأخرين  
والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بلازمة العقل وما اوردته

في سنده المنع

وما اوردته في سنده المنع اى منع الملازمة الباقية لا يصلح للسندية  
فان فاسد قدرة الواجب على المثال المذكور فيمكن مع الفارق فانه  
في قوة جسيمة يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب  
تعالى فقال عيسى دم من رآني فقد رآي الاب امثال هذه الكلمات كثيرة  
في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقول عن امير المؤمنين  
وامام المتقين على رضى الله عنه من قوله انا الذي تكلم بهوك في طوره وما  
عن لسان العارفين ابي بربنا الباطي فذكره من قوله ليس في جنبي  
سوى الله وسبحاني تا اعظم نشاني وامثاله كثيرة كانوا يسبون  
المادى بالاماء ويدل عليه قول عيسى اى ذاهب الى ابي وابكم يفت  
لكم انفار قلنا حيث قال وابكم اذ لا نقول احد بحوله تعالى في  
مخاطبة عليه السلام ايضا والقار قلنا لفظ عبراني معناه الفارق  
بين الحق والباطل وانت تعلم ان المشابهات في القرآن وغيره  
من الكتب الالهية كثيرة وتردّها العلماء بالتأويل اى ما علم من الدليل  
اعلم ان تأويل المشابهات واجب على ما يدل عليه قوله تعالى فاما الذين  
في قلوبهم زيغ اى عدول عن الحق كالمبتدعة فينعون ما تشابه منه اى  
يفقدون بطلانها او يتأويل بطلانها الفتن اى طلب ان يعنوا لكان  
عن دينهم بالشك والالتباس ومناقضة الحكم بالمشابهة وانتقاد  
تأويله اى طلب ما يولونه على ما يشتهون ثم التأويل اى اجابى على ما هو  
مذهب البعض بناد على تقديم على قوله تعالى الا الله فسر المشابهة  
بما البناء الله بعلية او ما يدل القاطع على ان ظاهرة غير مراد ولم يدل  
على ما هو المراد واما تفصيلي يتأويلها الى ما علم من الدليل ووردها

الى المحاكمات



فانما ام الكتاب واصله ترواها غيرها وهذا هو مذهب السنا الفقهية  
 رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا هو المحتمل الذي لا يتضح مقبولة  
 الاحمال او مخالفة ظاهر الا بالخص والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر  
 لبيان الحكمة في الزوال المتأخرات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء  
 ونزاد حصرهم على ان يجتهدوا وتذرعوا وحصيل العلم المتوقف  
 عليها التباطؤ المار بها فبنا لو ابرأوا بابقاب القرائ في استخراج  
 مدانها والتوفيق وتبين لها كمات فعلى الدرجات وكما ان الشريعة  
 لها لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث قال ونزدعنا العلماء بالتأويل  
 الى ما هو علم من الدليل الحكم السنا في تأويل المتشابهات كلام بيت  
 بدا وقدر قسدت وجه يغاش امدن حكش وتزول عطاش اصبعينش  
 بفار حكم قدر قد منيش جلال قدر متصل وانزل الظهور تعلم  
 غير الخلول هذا شنيع عليهم بان نضجهم الخلول بالظهور غير متعين  
 لظهور ان الخلول غير الظهور وقوله وهذا منته على انهم اذ دفع  
 لهذا الشنيع فقط لانهم لما ارادوا من الخلول الظهور التقام بضجهم  
 لا دفع الشنيع على مطلقا فان ظاهره تعالى في على واولاده انما من  
 قبل ظهور الانسار في صورة افراد او من قبل ظهور الروحاني  
 بالاشكال المتماثلة كما هو الظاهر من تشبيه ظهور جبرئيل في صورة  
 رحية الكبري وكلاهما مستحيل عليه تعالى عن ذلك لعلوا كبريا واما الظهور  
 بالعين الذي ذكره القائلون بوحدة الوجود من الصوفية وهو ظهور  
 وراء طور العقل مع انه لا يختص بالذكورين انما يتصف بنوع كمال  
 يتفارق افراده من الاول الى الابد قبل لا يتفجع مسبوقة الكمال بكمال

بينها

قوله

أمر لانه

أمر لانه لو كان كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الافراد  
 بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يتصف بجميع الكمالات  
 المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيئا منها مشروطا بغيره وال  
 شئ من الكمالات والابتن النقص بانفساد ذلك الكمال في ذلك  
 الوقت انتهى واورد عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة  
 عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد واحد منها فالحق هو كل  
 لازم حتى يتصف بالآخر ويحصل له الكمالات الغير المتناهية  
 المتمتعة الاجتماع التي هو بالحقيقة وفيه حيث لانه اذا لم يكن كل واحد  
 كمالا كيف يكون جميعها كمالات غير متناهية اللهم الا ان يقال ان  
 الكمالات باعتبار ان كلا منها جزو كمال وحكم المجموع قد عالج حكم  
 الاجزاء ويمكن ان يقال انه دفع ما قيل ان كماله كل واحد منها شرط  
 بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاعتقاد باضر فلو  
 لم يكن شئ منها مشروطا بغيره لكان شئ من الكمالات لزم الاتصال  
 بما ليس بكمال واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير  
 والتبدل فيها في الجملة اي لاني الحائرين كما يدل عليه قوله انما هو  
 بتغيرها الخفيف البه او بقول التغير والتبدل في التعلق لان مخالفة  
 كذا في شرح المواقف او بقول معنى قوله في الجملة في بعضنا واليه  
 يوفي بقول بهد ذلك لان سلم جواز الدليل فيها كذا قيل والحق  
 ما ذكره الاكتفاء من ان الصفات السلبية والاضافية ليست بصفات  
 او الصفات ما قامت بالموصوف بوجودها وهذه اعتبارا من صفة  
 لكن جرى عاردهم بعد ما من الصفات وكذا لم يتغير الذات بتغير ما

استيف اليه



ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة انما يتغير متعلقا  
 دون انفسها هذا مبني على حدوث العلاقات كما ذهب اليه الجمهور من  
 قدماء المحققين او علوان لها تعلقات حادثة وقديم والتغير انما هو  
 في الاول زور الثاني كما هو التحقيق بالية انما العلاقة البيضاوي وقوله  
 تعالى لي علم ان قد انفقوا راسا لانهم بقوله يتعلق به علم بوجوده انما  
 مع خلف المدعى عنه وذلك لانها لو كانت اولية ومن جملة ما خاف  
 العالم بان اولية العالم بل قد ندعى ان الخلوع منها في الازل كما يظهر  
 انبشاره تعالى بالقدم الذاتي فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم ظهوره  
 عن الكمال الذي هو انبشاره بالقدم الزماني وذلك نقص تعالى عن ذلك  
 علو كبريا واعترض عليه بان يجري في الصفات الحقيقية ايضا فان  
 ظهور انبشاره بالقدم مشترك واجيب بان هذا لم يكن في الخلوع  
 نقص وظهوره تعالى عن الصفات الحقيقية نقص قبل حاصل قوله  
 بل قد ندعى انه هو ان الوجود الازلي للاضافات لا تلتزم قدم الممكنات  
 المستلزم لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصورها  
 الواجب واما صور الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فلا تضيق  
 به كمال فينصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محددا ورا حصر يكون  
 بعده زمان الحادث فيقتضي للحدوث اول تقدم بل معنى كما في الزمان  
 الفار المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدءا  
 زمان الحدوث قبله فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث اخر فاذا  
 وجد خالفه زبده هذا اليوم مثلا وانصف به الواجب تعالى في هذا اليوم  
 لزوم النقص في الالهي لعدم الانصاف به في الالهي واذا انصف به في الامر

الممكنات

لزم النقص

لزم النقص لعدم انصافه قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان  
 هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير اول زمان الحدوث يبقى النقص  
 بانتفاء الاول صاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجوانب الثاني بعد  
 وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل متمنع فان امكان  
 وجود الحادث يستلزم تحقق انصافه في وقت معين فيلزم النقص  
 قبله وبعده ايضا اذا انتهى هذا ويدفع الا فاصل هذا بوضوح الاول  
 ان كلام الشريفي على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا  
 اصلا وقوله بل قد ندعى ان الخلوع منها في الازل كمال تأيد لذلك والثاني  
 ان معنى كون الازل عندهم زمانا غير مستناه بطريقا بل هو عندهم  
 عدم السبوقية بالعدم لا الزمان التغير المتناهي في جانب المبدأ والا  
 لكان كونه تعالى اوليا مستلزما لكون العالم قدما وافعل الامر فيه  
 سهل فان ما قرره من الاعتراض جاز على تقدير كون معنى الازل عدم  
 السبوقية بالعدم اذ لا يقتضي الحدوث اول بيان على هذا ايضا فالقول  
 في دفع الاعتراض انما هو على ان كلام الشريفي على عدم كون الشئ من  
 الصفات الاضافية كمالا على انه يمكن ان يقال ان الانصاف بالوجود  
 الحادث للاضافات كل في وقته كمال فاذا وجد خالفه زمان في هذا  
 اليوم والنصف به الواجب تعالى فيه لا يلزم النقص في الالهي بعد  
 الانصاف به فيه واورد على الجوانب الثاني ان كون وجود العالم متمنعا  
 لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه اوليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده  
 فيما لا يزال فيوجد فيه القدرة انما هو في وقت وفي الادارة فاذا انقضى  
 ارادة في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشيخ رحمه الله



وبنى عليه رد الاستدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا أشار الشارح  
 بقوله ويمكن انكار اضعاف الجواب ومن هذا ظرنا بعض ضعف قوله ان الخلو  
 عنها لا يزال كمال نظر المنتساره تعالى بالقدم الرتبة لان المنتساره  
 بالقدم لا يقتصر كونه خاليا في الارز عن صفة الابدان وهذا يمكن دفعه  
 بان الماء من الابدان في الارز الابدان التي تكون الوجود المهي  
 عليه انجز انجزا على ان الابدان هو اخراج الشيء من القدم الى الوجود فاذ  
 لم يخرج متعلق الارادة من القدم الى الوجود في الارز لا يكون الابدان  
 انجزا ولما لم يمتنع الشرح في الجواب فغلب المدعى فقاما عليه  
 وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان المولية ليس بشيء كما بطلنا  
 في مناقشاتنا ههنا متقدمة او متع ان لقوله ان وجود العالم في الارز  
 ممتنع فاجاب بقوله ليس بشيء واعلم ان المشهور فيها بان القوم ات  
 ازالة الامكان غير لازمة فليس مستلزما له وذلك لاننا اذا قلنا امكان  
 ان في اي ثابت ازالة كان الارز ظل فالامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء  
 متصفا بالامكان انصافا متصفا غير مسبوق بعدم الانصاف وهذا  
 هو الذي نفصحه في الامكان لما هيته الممكن واذا قلنا ازالة ممكنة  
 كان الارز ظل فالوجودها على معن ان وجود الاستمرار الذي لا يكون  
 مسبوقا بعدم ممكن دون المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز  
 ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكننا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على  
 وجه الاستمرار ممكننا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك  
 الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي لا يقبل  
 الوجود بوجه من الوجود وهذا كلام حق لا يثبت فيه وقبل في بيانه

امكان

الاستمرار

الاستمرار ان امكانه اذا كان مستمرا ازالة لم يكن هو ذاته ما قلنا من قول  
 الوجود شيء من اجزاء الارز فيكون عدم منه سنة اهل استمراره في جميع تلك  
 الاجزاء فانظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع انصافه بالوجود في شيء منها  
 بل جاز انصافه بالوجود في شيء منها كل منها لا بد لا فقط بل ومعا  
 ايضا ومما لا يتصور انصافه في كل منها هو امكان انصافه بالوجود المستمر  
 في جميع اجزاء الارز بالنظر الى ذاته فإزالة الامكان مستلزما لامكان الارز  
 ووجه الشرح بان ان ازالة بقوله لم يمتنع من انصافه بالوجود في الجملة بل  
 يكون قوله في شيء منها ان ذاته لا يمتنع في شيء من اجزاء الاول من الانصاف  
 بالوجود في الجملة بان يكون في شيء متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه  
 لا يمتنع في شيء من اجزاء الارز من الوجود بعده فهو عينه ازالة الامكان  
 ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الارز الذي هو امكان الارزلة وان  
 اراد به ان غلظة لا يمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الارز فان يكون قوله  
 في شيء متعلقا بالوجود فهو عينه امكان الارزلة والنزاع انما وقع فيه  
 انتهى وحاصله ان مكان الارزلة عبارة عن ان يكون وجوده في الارز  
 ممكننا على ان يكون في الارز قبل الوجود وازلية الامكان عبارة عن ان  
 يكون امكانه في الارز ولا يلزم من ان يكون امكانه في الارز امكان الارزلة  
 لوجوده بل الامكان الارزلي متعلق بالوجود لا بالارزلة ووجهه انه لو لم  
 ان وجوده في كل جزء من اجزاء الارز ممكن فلان لم يكون وجوده الارزلي  
 ممكننا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح الجليل  
 حيث منع قوله لا بد لا ومعا ايضا لان المتحدين ان بقيا فيها  
 اثنان فلا تخاراج حاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين متميزين



لا شئ واحد وان لم يبقا فاما ان يقدم كل واحد منهما او يقدم  
 احدهما دون الآخر فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعتدا  
 لهما واتحاد الامر ثالث لغير لهما ضرورة ان المعلوم لا يتحد  
 بالمدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعتدا لهما لا احدهما  
 وابقاء للآخر ضرورة ان المعلوم لا يتحد بالموضوع قال العلامة  
 الشيرازي في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقا لهما  
 موجود بعد الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فختار  
 القسم الثاني فحوله فيقدم كل منهما او احدهما قلنا لان لم لا يجوز  
 ان يكون صدق هذا القسم برفق بالوحدة عن كل واحد وبقا هوية  
 كل منهما لا بد من دليل لا يقال هذا لا يجوز لان زوال الوحدة مستلزم  
 لزوال الهوية لان ذلك ثم وان اراد بقاء كل واحد منهما بهويته  
 وتخصه وان زالت وحدة العارضة فختار القسم الاول فحوله  
 فيها اثنان لا شئ واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الصورة  
 وحمل الماد باتحاد الاثنان الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتها  
 وعرضه وحدة واحدة لهما وان اراد امر ثالث فلا بد من افادة  
 تصور اولي المصدق ببقا شئ واحد وعرض عليه شئ حكمة العين  
 بان بقاء هوية كل منهما وعرضه وحدة واحدة بمحلان مختلفان  
 وهو ضروري الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة قائمة بالجموع  
 لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية  
 احدهما معروضة لوحدة لكونها موجودة وهوية الاخر لوحدة اخري  
 فلا اتحاد بحسب التركيب ولا لزوم فيه كذا ذكره قدس سره في تليقانه

على حكمة العين

على حكمة العين ودرعوى الانفصال بين الاجزاء المادية اه قيل  
 عليه ان منع الاحتياج والانفصال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف  
 يمكن القول بعدم انفصال العناصر بعضها عن بعض ففضان الصور  
 النوعية على التوالي تابع للمزج التابع للانفصال وان منع الانفصال  
 بين الاجزاء المادية للمثال مع تسليم المثال مما نحن بقصد وابطاله  
 من احتمالات الاشياء انه ضروري فانه داخل في الحق الثاني من الاتحاد  
 وهو ما نحن بقصد وابطاله وذلك لانه الضم لهما الى الواجب  
 شئ واحد وهو مجموع ذلك الفرد والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة  
 واحدة واحول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل المواليد من  
 العناصر والجسم من الهوى او الصورة او الاتحاد الذي لا يتجزأ  
 الصغار والموجبات من اجزائها او المجموع المركب من الاجزاء الذرية  
 التي في مواضع ولا كلام في انفصال ما بين ما عدا اجزاء الاخرة واما  
 الاخر فلا احد يصدر بطلاله كيف وجود الجموع المركبة الواجب  
 والعالم ضروري فافهم وهو الخبر بالذات هذا عند المتكلمين وكذا  
 الاول واما عند الفلاسفه فهو ما هيبة فمنكته اذ لو اجتزأت في الخارج  
 كانت لافي موضوع والماد بالخبر بالذات على قدر المصنوع الموقوف  
 المشار اليه بالذات اذ هيبة بانه هذا وهذا بظواهر الكبار  
 والسنة من المتشابهات مع ان تأويلها واجب على ما سبق  
 وعقبة ان الابدان عبارة عن ارباب تام وانثانية يبلغ يحصل  
 عقبة في البصر الى قوله بدون ذلك الشرط يدفع به ماء  
 بخره المقاصد من انه للمقتولة ان يقولوا نزعنا هذا انما هوية

او الاجزاء

هذا النوع



من الرؤية لا الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسات عندكم بالرؤية  
والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه الدفع ان حقيقة  
الرؤية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي يحصل عقيب  
فتح البصر الا انه شاهد انما يحصل بالمخادات مع كون المرئ لا  
في غابت القرب ولا في غابت البعد وخروج الشعاع كما هو مذهب  
الرياضيين او الطبائيع الصورة في الجليدية ثم في جمع النورين ثم  
في الحس المشترك كما هو مذهب الرياضيين او الطبائيع الصورة وفيما  
القارب على الشاهد فانه قال الامام الغزالي في الاشارة ان الرؤية  
نوع كنف وعلم الا انه اتم ووضح من العلم فاذا جاز تلقى العلم به وبسر  
وجهه جاز تلقى الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلته  
جواز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يراه كذلك جاز ان يروى  
من غير كيفية او صورة ولا يلزم من كون تلك الاشياء هذه المنشأ  
كونها في تلك الاشياء الاخرى فان النفس بعد ما رقت البدن يسمي  
عالم الفكر والظاهرة ويقوى ويكمل فتعده لان خلق الله فيها  
الا دلالة بحالة البصر بدون تلك الاشياء بل بعد ما اعيد الى البدن  
ثانيا فيكون لا يصار بدون في الشاة الاخرى فيجوز الا بصار  
بدونها في الشاة الاولى وبذلك عليه اختلاف الصحابة في وقوعه عليه  
لبنة المراتب وانما هو في الغرم او في الشان والحج قال العلامة  
البيضاوي في تفسيره او لو انهم اصحاب الشارح في تفسيره في تأليها  
وتفسيرها وصرفوا على عمل مشاوتها ومعارف الطائفت فيها وانما هو  
في وراهم المولى وعيسى وقال الصابرون على بلاد الله كنون

قوله

صبر على اذنا

صبر على اذني قوله كما في الصبريون صبر فيهم عليه وراهم علم النار  
ودمج الولد والذبح على الذبح ويعقوب على نقد الولد والبصر ويؤلف  
على الحب والسجن وايوب على الصبر وسوك قال له قوله انما المنزكون  
قال كلا انما معنى زبي سبيدين وزاويكي على حطية اربعين سنة وعيسى  
لم يضع لبنة على لبنة والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممسقا  
لا يكون صدق المنزوم بدون صدق اللازم وهذا اشهر ان الحالة اللازم  
يتلزم الحالة المنزوم وهذا تحت اذ المنزوم للحال محال مطلقا  
فيكون ان يكون السفل والجعل الممتنع بالغير وهو يفاق عليه تعالى بلام  
الاستقرار مستقر للوئية وان كانت متمنعة على ما يقوله المعتزلة  
ولا يلزم منه امكان المنزوم بدون امكان اللازم لان امكان المنزوم  
انما هو بالقياس اليه اعني ذات المنزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا  
ان هذا قول بالامكان بالغير فان دلل ان يحمله الغير بحيث يسوق لبنة  
ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته  
بسبب الغير وثمان ما بينهما كذلك كونه الترتيب في نقله على الترتيب  
بظهور كقولهم ان انعدم المعلول انعدم العلة مع ان انعدام العلة  
قد يكون ملتقا بالدار وعلى هذا فالمعتمد في الدليل النقل على جواز  
الرؤية انما هو سؤال موقى عليه السلام الذي ذكره اولاد ويدل عليه  
دوسواله بقوله ان تراى دون لى اذى ولنى اذنا ولنى ننظر الى فان  
فيه شبهة على انه قاصر عن رؤية لتوقفه على الاستعداد لم يوجد  
في الرؤية بعد بل انما يوجد في الشاة الآخرة على ما سبق وفي تفسير  
البيضاوي وجعل السؤال لتبكيه قوله الذي قالوا اننا الله جبهة

يقولون

ب



خطا اذ لو كانت الرؤية متميزة لوجب ان يجعلهم و يذبح شيتهم  
 كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها ولا يتبع سبيلهم كما قال لاهيه  
 ولا يتبع سبيل المفدين والاكثاد لان الجواب على استحالته انما هو ان  
 اذ لا يدل الاخبار عن عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابد او ان لا يراه  
 غاية اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه كبرية  
 ام هيالة بحقيقة الرؤية انتهى كالطول والعرض في الجسم فان  
 امتيازنا الطويل من العرض والاطول من الطويل دليل على رؤيتها  
 وليس الطول والعرض عن ضربين فاما ان الجسم لما نفرض عند المتكلمين من  
 انه مركب من الجوهر الفريدة فالطول مثلا ان قام جزء واحد منها فذلك  
 الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل الانتظام هذا خلف وان قام  
 باكثر من جزء واحد لم يبق قيام العرض الواحد بمحلي وهو حال رؤية  
 الطول والعرض هي رؤية الجوهر الذي تركب الجسم منها فلا بد من علة  
 مشتركة بلبها اي بين الجوهر والاعراض والافرن تقبل الامر الواحد  
 وهو حجة كون الشيء منسبا بالعلل الخلقية وهي الامور المختصة اما  
 بالجواهر اما بالاعراض والاختلافان هما بيان فان الحدوث اي  
 المبوقية بالعدم فلا يصح المتعلقة الرؤية فلم يبق الا الوجود  
 اي الوجود المطلق اعز كون الشيء ذاهوية مالا خصوصية الجوهر  
 والوجودات كما في الشئ المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان  
 متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصوره الا بشرط مشتركين  
 ولا يقدر بارتفاع مانع واعتراض علة العلامة الشريف في شرح الوقت  
 لا بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات

الهويات

الهويات

او اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا  
 وان المدرس من الشيخ البعيد هو خصوصية الموصودة الا ان ادراكها  
 اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وصفا  
 كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى التفصيل  
 للاجزاء المدركة وما يتعلق به من الاحوال الا ترى ان قولنا كل شيء زور  
 كذا هذا وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة علة حجة كون الشيء منسبا  
 فهذا امر اعتباري يجوز ان يقلل بامر اعتباري اخر فلم لا يجوز ان يقلل  
 بالامكان وان اريد متعلق الرؤية بمر ما يقع عليه الرؤية او لا كما  
 يدل عليه قوله في المتعلق الاول للرؤية فلا يجوز ان يكون الوجود  
 المطلق ايضا على ما فصله فذكر كونه وهذا التأويل في غاية البعد  
 غاية خلافه فله تخصيص العينية بالوجود من بين سائر الصفات  
 الانزاعية وفيه تأويل اي في لزوم كون النظر بمعنى الانتظار  
 ان يستعمل متعديا بنفسه تأمل فان النظر الموصول بالي قد جاز ايضا  
 بمعنى الانتظار قال الشاعر وقت ينظرون الى بلال كما نظر الضمام  
 جبا الغمام ومن المعام ان العواشي ينظرون جبا الغمام فوجب  
 حمل المنهية على الانتظار ليسو التشبيه والاشتراك في اللفظ وهو هو  
 وقال اخر ناظران يوم بدر الى الرمة يأتي بالغلام وقال كل الخلائق ينظرون  
 سحابة نظرا الجيم الى ظهور الهلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الجيم  
 الى ظهور الهلال ويمكن حمل المتعلق بهذه الامثلة على الرؤية كما لا يخفى  
 على المتأمل وليس بمقدور الانتظار لان الابه وردة مبشورة ام الشارة  
 الى جواب سوال مقدس يعني لو قيل لانهم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو

واحد الالاء

قوله



ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار بمعنى الالة بفتح زايها منتظرة فالجواب  
عنه انه لا يجوز حمل الالة للانتظار لان الالة وورثت مباشرة والانتظار  
يوجب التمسك ومن ثمة قيل الانتظار الموقوف الاحتمال فلا يثبت بها الالة  
انكم لم تروا زيدا زوايا واحد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم  
على وقوع الرؤية المستلزم لجواز امانه في قوله المستلزم لجواز  
مع ان المطلوب هو الوقوف على ما يدل عليه قول المصنف وهو ان  
ادخول مقصود ايضا منها ومن ثمة اخذ الشرط لبا في هذه المسئلة  
وبين وجه الدلال عليه وعليه يدل رخص الايات والا حارب  
الواردة للرؤية على طوايفها المتبادر منها ثم قوله المستلزم صفة  
للووقوع وهو ظاهر ويمكن ان يكون صفة للاجماع فان الاجماع على وقوع  
شئ دليل على كماله لقوله صل الله عليه وسلم لا يجتمع استي على الضلال  
وصحيفة النبل والوصول ليقال ادركت الثمرة اي وصلت حد العلم وادرك  
العلم اي انتم قد انتم في الحقيقة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة وادرك  
تقدي الحقيقة فاحذر من المعنى المجازي لا اقرب الى الحقيقة بتقدير كما لا يرقى  
في موضوعه اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن ممتدح بغيرها عند ادلائها  
التي هي ان لا يكون حيث لم يرد ولا يورد ولا ان عدم مدح العلم  
لا ينافي مع العلم بل العلم هو العلم كما ان اللغات والروايات لا تتعد  
في ايمانها لكونها مقروية بآيات الحق والاعتقاد الصحيح  
لا يمنع العلم من مظهر او يورد العلم على الشك والافعال التي هي  
في الاعتقاد او حيث بان العلم لا يقتضي الكمال بل هو العلم  
المتصور من حيث الالاء والاداء بها والاعمال في اللغات

والروايات

والروايات بدم الرؤية فلما قرينة القول من امتناع رؤيتها بحسب  
جواز العادة حتى لم يتحقق لا مكان رؤيتها الا بالخارجية من العلم بخلاف  
رؤيته تدل على فان جوازها ان مشهورا فيما بين الامم مفعول لا سيما  
الى ان ظهر لها الفنون من هذه الامة تشبها بدليل الامم الخارجية عن الملّة  
على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يمتدح به بل هو سبب في تحجيب  
الفكر والكبرياء والتمنع بما يدعش على ما اشار اليه السادة اما المدة  
للمنز المنع بحجج الكبرياء مع امكان رؤيته وما اورد من ممدحه بآيات  
بنفي الشك ونفي اتحاد الروايات ونفي الصانع فمنبني على ما جعل الله  
شركاء الجن والانس وقال الملائكة بشار الله تعالى فائتي على نفسه  
بان مع كونه جامعاً لهذه الصفات متعال عما ذكر فيجاءه ما اعظم شأنه  
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة دليل على حكمه  
فانه حديث مرفوع وفيه اشارة الى تفهيم الارادة للموجودات وادراكها  
حيث لم يقبل وما شاء الله عدمه لم يكن فان الارادة اذا انطلقت بالوجود  
فيها لا فيمتنع لانها علم الوجود وعدم العلم علم عدم فكأن كان قراد  
وذلك على الممتنع حيث قالوا ان الكفر الكائن من الكافر ليس بمراد له تعالى  
وقوله وما ليس بمراد عكس يقتضي للجملة الاولى وفيه رد على المعتزلة ايضا  
حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد له وقدين فيما سبق ولا كل المعتزلة مع  
ردها فتذكر فاننا تعلم ان جميع افعال متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور  
منه وجوب شئ من الافعال سواء كان فعل ترك او اجبا اذ لو ترك  
ولم يوجد لا يخاف من الحكمة وكذا لو وجد ولم ترك ومنهم من قال ان مراد  
انه لما كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها

وما ليس بمراد

مخلا بالحكمة



فيكون كلها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد والحاصل ان كون الواجب  
عبادة عما تكرر محل بالحكمة مستلزم لكونه جميع افعاله واجبا عليه كونه  
منظمة للحكمة والثاني بطل وكذا المقدم على ان التزام وعناية  
الحكمة واجبا ولا رعا عليه وهو اول المسئلة كيف وهو لا يدل عما  
يقول ولا يصرف كيف يتبادر بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد  
ان يخلق او يموت طفلا او سلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان  
الاصح ان يخلق ولا الموت ولا سلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة  
لان يكون شيئا محضاً او لا يعيش او يكون محيياً واجبه عنه بانه  
تعالى لم يفعل كذلك لانه تعالى علم انه لو انصف بالمدكورات للكفر  
وهذا الجواب انما يتأني على مذهب الجاهل في حديث اعتراف الاتفة جانب  
علم الله تعالى فاجب ما علم تعالى تفقه ولهذا انتهت في سؤال الاخ الثاني  
وبعضهم اعترض الاصل في نفس الامر وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر  
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب ويلزم عليه ترك الواجب فميز  
مات صغيرا ولا يخفى ان مرادهم الاصل بالنسبة الى الشخص  
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم  
فلا يرد ان للمقر له ان يقولوا ان خلق الكافر المذكور وكذا البقاء  
ابليس وان لم يكونا اصلين بالنسبة اليهما الا انهما اصلان  
بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم بالاصح ليس ما بالنسبة الى  
الكل من حيث هو كل والا لما كان السؤال الاثري الهادئ بمنزلة وجه  
وكذا الجواب الجاهل في المعنى الى برهنة فدل ان مرادهم بالاصح ما هو  
بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما نؤمن بعضهم من انه اراد الله تعالى

ظهور الحق

ظهور الحق والافهم يكن البهت لا رعا على الجاهل بل كان له ان يقول  
الاصح واجبا على الله تعالى اذ لم يجب تركه حفظ اصلي اخر يوجب  
بالنسبة الى الشخص من فعله كان امانة الاح الكافر موصيه للفر بوجه  
واحدة لكان الجزع على بونه مكان الاصل لهم صورة فلما حفظه هذه  
الاصح وجب ففوت الاصل له ولعله في نسلة سلما وكان الاصل  
لهم اجاره فلعنه الكفار من فوات الاصل له ووجه دفعه لا بعد ما كان  
المراد بالاصح ما هو بالنسبة الى الشخص على ان يلزم بهت الجاهل  
على كلا التقديرين فانه لو امانات صغير يلزم ترك الاصل بالنسبة  
الى الشخص حق الله ولو امانة كبيرا يلزم ترك الاصل كذلك فدل  
هذا وقد يقال يمكن التواضع بان الاصل لخال العبد ان لا يقع عنه موصية  
وان يكون في غايه العلم فوجود كل موصية وفوت كل علم يوجب  
برهنة وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على صلهم حتى يحجبون  
الارادة الثمينة غالبة على ارادة الله تعالى الخافعي على اصلي  
محت قدرته ثم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان القابض الالهية متعلقة  
بنظام كل العالم من حيث الكل والمصالح الجزئية راجعة الى نواز المصلحة  
الكلية فكما ويرى لانه من ان يتناقض بها وان كان بالنسبة الى الشخص  
معين خلاص المصلح ويظهر ذلك ان المهندك اذ صور بمهارة بالرقم  
يلاحظ فيها ونما البهيم ليس ومكافاة هلاية وحال المتونع  
وغيرها شقين كل ما عين له في ذلك التصور البق والنسبة بالنسبة  
الى مجموع العادة من حيث المجموع وان كان البق بالنسبة الى كل واحد  
ان يكون محاسا ووافقتهم هذا باب الكفر وتكون لو كان وجه اخر



البقوة انبى مما هو الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل كان هو الواقع  
 البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يحل ان يكون معلوما له تعالى اولى والتميز  
 يستلزم الجهل تعالى عن ذلك والاول يستلزم العجز والجهل فانه لو كانت  
 قادره عليه ولم يوجب له يكون بخلافه تعالى عن ذلك ولو لم يكن قادره عليه  
 امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل مبين وبرهان  
 متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض مضامينه وقد اخصه ببعض  
 اثار الكشف كذا ذكره الشارح في بعض رسائله فان قلت فقل هذا ثبت  
 الوجوب عليه تعالى الجملة قلت هذا انما يدل على السحالة وقوة خلافه  
 الاسل لا على الوجوب عليه اذ فرق بين السحالة والوقوع والوجوب عليه  
 كما لا يخفى ان اجازة المستعصر على بل الوجوب والحكمة فخرج القدر على  
 الواجب والحرام على ما يصير به الشر وهذا الدرر بالاختيار فلا انما فيه  
 بل هو محقق فتامم حيث قال والاصل فيها ان الله تعالى يجوز  
 ان يخلفه قال الامام الرازي ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد  
 قسم من اقسام المحذور اذا صور على الله تعالى الخلف فيه فمقتضى صور الكذب  
 على الله تعالى مضاعف عظيم بل يعذب ان يكون كعقل فان العقل اجتمع على  
 انه تعالى في غير الكذب ولا انه اذا صور الكذب على الله في الوعيد لا يدل  
 ما قبل من الخلف في الوعيد كرم فتم لا يجوز في القصص والاشعار  
 لغرض الصلوة ومعلوم ان فتح هذا الباب يقتضي الى الطعن في الثبوت  
 وقال في بعض النسخ وممكن ان يكون في الامور والحوادث الخلقية  
 النظر الجليل فان عدم عقاب تلك الكثرة من جنسها وانما عند  
 دفع النظر فلا خلاف في عقاب على غير الله عز وجل ولا بدولة من الامور

المفضلة

المفضلة من الايات والاحاديث كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن  
 يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان  
 لا يؤمنون الا بالذي على العالمين وقوله عليه السلام انما من الله ان لا يؤمن  
 له وغايرها ولا خلاف ان الكذب من يوم مطلقا ولو كان مستثرا لما اكرم  
 وهذا هو السر في عدم تعقيب العرب الخلف في الوعيد وروايتهم الكرم  
 فقط مع وجود الكذب فان ما وصيه كون الخلف خلفا بحسب المظن  
 الجليل ووزن قوة النظر فيما عدا الوعيد تعالى مما لا يبعد العرب الخلف  
 فيه قد فوجئت هو من راب الكرم ان لا يؤمن بشيء ان يعلية الله  
 وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا يفتى فيه اذ لا دليل على معرفته  
 ولذا لم يجوز الخلف ولو كان مستثرا لما اكرم وبهذا يظهر التفسير بوزن  
 قوله تعالى ويحج الله ما يشاء ويبرز قوله ما يبدل القول له في  
 فلو عدل حق البعاد على الله اي كان حقيق عليه تعالى يدل عليه قوله ان  
 لهم اذا فعلوا ذكرا ان يغفرهم كذا والا فلا حق للعباد على الله تعالى فلهذا  
 لا يستحقون بعادتهم فاما عند اهل الحق بل ان اناب فبغضه وبهذا ناول  
 ما وقع في الصحاح من ان قوله تعالى ما من من الله على العباد وما حق  
 العباد على الله تعالى ورواه اعلم قال اما من الله على العباد وما حق العباد  
 فهو ان لا يضلوا به احدا وما حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يذنب  
 به احدا ولا يلزم من هذا الحديث عفو ان الذنوب مطلقا حتى يكون ذليلا  
 لمن قال انه لا يغفر معصية مع الايمان كما لا يبعد مع الله مع التمسك بالزمان  
 عدم التعذيب على التائب لما في الاحاديث ان بعض العصاة بعد توبه  
 ثم يخوضون انرا الجنة وامثال هذا سهل على التمسك بالزمان والعدم من اهل

سنة الجماعة رضي الله عنهم



اللهم الان جعلنا بينك وبيننا على الخلق ما اوعد به لا على وقوعه  
 بالفعل وفي الآية المذكورة اه وتؤيده ما حكى عمر الفيلاني في تفسيره من  
 ان الآية دليل على ان اجزاء العقل الالهية هي ما ذكره كنهه ليس منه انه  
 تعالى يوصل هذا الجراء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعله جزاء ان  
 فعل ذلك كذا له في لا افعله قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت ان  
 الآية ان الله تعالى يوصل الجراء الى المتقين قال الله تعالى فمن عمل  
 سوء جزبه وقال اليوم نخزي كل نفس بما كسبت ومن عمل مثالا  
 ذرة اجره ومن ثم من جعل قوله الله اثاره الى هذا الضعف ولا يخفى  
 ان تأويل الآية المذكورة بالاحتمار لا يستحق مما كان الا ان  
 تأويل الآية في الترتيب سهل بناء على اتصال الجراء الى المقابل ثبت  
 سواء الايات ظاهرة وظاهرة الاية المذكورة انما تدل على الاستحقاق  
 ويمكن ان يكون كلمة اللهم اثاره الى ان التأويل اظهر تبادلا  
 الى التفرقة فالفهم فائدة ينبغي ان لا يلاحظ العبادة طاعة وعبادة  
 استحقاق الثواب ودرء العقاب لما نقل عن الامام الرازي ومن  
 ان المتكلمين اجمعوا على انه لا يقتل العبادة لهذا لكنه محمول على ان لا  
 يلاحظ فيها الا الثواب ودرء العقاب واما اذا لاحظ الامثال بامر تعالى  
 ونظم اليه هذا ايضا فلا محذور والمفضل ان لا طاعة مراتب الاول  
 ان يلاحظ الثواب ودرء العقاب مع الامثال ونسب عبادة والثانية  
 ان لا يلاحظ الا كثر النفع بالتقرب اليه تعالى باشتغال امره تعالى  
 والثالثة ان لا يلاحظ فيه الا الله تعالى ونسب عبودية وهذا اعلا  
 مراتب وتقدم الا على بقية اثارها بليت خذت مكن جوارها

وتسوية

شرطه

شرطه انه قد روي في سورة رعد في قوله تعالى ان الله لا يقبل  
 شكرا من القليل من نعمه روي في المغزلة على تقدير النازل ايضا  
 وتسلم كون الطائفة مختلفة للعبادة بناء على ان التكرار واجب  
 عند تم عقلا وطاعة العباد لا يقتضي شكرا قل قليل من نعمه فضلا على  
 عن ان يريد عليها ما يستحق به الثواب انما الدلة الثانية على  
 لغا على الفاعل لا ان الدلة الثانية بمعنى الامر بالاعتناء للفاعل  
 فيما عليه ثابت في افعاله تعالى فانها على ما نقل عن الشيخ وسقفة الشارح  
 في تباينه على ربح الترتيب اهم من ان يكون من الامور الكاسية المنة  
 على الفعل او امر اخر على من الترتيب فان الواجب تعالى على الثانية  
 لمعوله بهذا المعنى فالمراد بالعبادة الثانية هو الامر بالاعتناء للفاعل  
 المرتبة على الفعل باعتبار الفاعل كالحق لله بعبادته وهو من حيث  
 انما مطلوبه للفاعل نسبي غير صانع كما انه عرضا على غايته من حيث  
 انه باعث للاجله الاقدام على الفعل فلهذا من ان بالذات عند الخلق  
 بالاعتناء كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل  
 من حيث انه ثمرته ونجته فائدة وتلا المصلحة من حيث انه على طريق  
 الفعل غاية من ان يفعل عن شئ او متكامل شئ مطلق المصير  
 على السبب فان لا يتفعل عن العلة الغائية انما هو بآثارها في غاية  
 فذلك من حيث الفاعلية بها تعالى عز وجل عاوا كبيرا الاول  
 صفة الكمال والسقوص فالحق كوز الصفة صفة كمال والحق كوز  
 الصفة صفة نقصان يقال العلم حق اي لمن انصف به كمال وادق  
 شأن والعمل فيمن اي لمن انصف به او فصاح حال ولا نزاع في ان هذا المعنى



<sup>لصفحة</sup>  
 ثابت لا يتغير كذا في لزوم الموافقة والثاني ملائمة الفرض و  
 منافرة ما دافوه كان حنا وما خالفة كان فيما وبالسبب كذلك لم يكن  
 حنا ولا فيما وقد يبرهنها بالمصلحة والمفسدة فنقال ما فيه  
 مصلحة وأبقي ما فيه مفسدة وما خلا عنها لا يكون شيئا منها  
 وإن تأخذ بها العقل أي مدمر كهما العقل ولا يعلق لها بالشئ  
 ويختلف بالاعتبار فإن قيل زائد مصلحة لا عدالة وبوافق لفرضهم  
 فقد لا في لقاء مخالف لفرضهم فدل هذا خلافا على أنه امر أصلي لا صفة  
 حقيقة والام مختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد السور والابيض  
 بالقياس إلى شئ من كذا في لزوم الموافقة إن فعله يخالف الله  
 تعالى كما هو مذهب الشيخ الأخرى وعدم حكم العقل بالاستقلال بالجزء  
 والقياس عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال ما ذهب إليه بعض أصحابه  
 كإمام الحرمين من أن الفعل بوحدة القدرة والارادة على سبيل الإيجاب  
 دون الاختيار وقد بينا فيما سبق أنه يلزم على المقابلة هذا أيضا قد ذكر  
 وبالأخرى انقسام الفرضين الوهمي هما إيمان والسابع لأم واحد  
 وهو المقابل للقسمة الخارجية المنقسمة إلى القسمة بالقطع وهو القيمة  
 بالآلة التقادير في المنقسم والمقسم وهو ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمي  
 والفرضية بأن الأول ما يفرضه الوهم جزئيا والثاني ما يفرضه العقل  
 كلها والمراد بالفرض الجزئي العقل كما في قوله في تقريب الكل والجزئي  
 أو كل واحد من صفاته الحقيقية فقول المصنف صفة واحدة بالذات  
 بهذا التلايق من مظاهره أن الصفات مسموعة بعضها مع بعض  
 أو أن الصفات الانشائية كذلك وقد عرفت أن التحقيق أن أسناد

القديم

القديم إلى القادر حان فأن سبق القدر والاختيار عليه يجوز أن  
 بالذات لا بالزمان كما ذكره الأمدى والثالثية الشارحة في حدوث  
 العالم حيث المداول أما يوجب على القول الذي يعلق به ارادة الفاعل المختار  
 سواء كان مقادير الوصوره أو متاخرا عنه ولكن لا يحضر عن التسلل  
 على هذا التقدير أي على تقدير أسناد الصفات إلى القادر ولا يخفى أن  
 اللازم أما توقف الشئ على نفسه الذي هو محصل الدور والدور والكل  
 في كونه سباحة ولا يخفى أنه لا فرق في هذا بين تلك الصفات ووجودها  
 إلا أنه في صورة الوحدة فنادر التنازع إلى الموجب ولا يلزم الترجيح  
 بل أمر به كما لا يخفى فإن قلت يمكن أن يكون القدرة مثلا متكررة مستندة  
 إلى القادر وسبق عليها قدرة واحدة مستندة إلى الموجب قلت فلا اعتبار  
 إلى التكرار ويكون تلك القدرة واحدة وانقسامها في القدماء منهم فلا يثبت  
 فخصلافه الالهيات وبالجملة الجواب للام في هذه المسألة إلى الاضافة  
 بالابقي والآخرى كما لا يخفى من تعريف الشئ له لئلا يفتقر ولا يخفى  
 قلت لا حاجة وتنفق القدرة إلى ذلك حتى يكون عدم تناهيها  
 بالقوة لا بالفعل وأورد عليه أنه يلزم على ما ذكره أن يكون عدد الصفات  
 ضعف عدد المقدورات الفاعلية متناهية بمعنى الاستقلال القدرة  
 على ما ذكرنا فقلت بطريق الوجود والعدم وكل ممكن تحقيق المقدور  
 وجودا وعدما إنما يكون بالارادة والقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو  
 الارادة لأن القدرة وتلقاها بحسب طرفة الممكن على السواء واجب  
 بأن متعلق القدرة بمعنى صفة الفعل والقدرة إنما هو في الزمان الممكن  
 لا وجوده وعدمه وأن الفاعل المؤثر في الوجود والاختيارية إنما هو



وان الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية  
انما هو ذات الفاعل لا قدرته وادارته كما ان المؤثر في الافعال  
الاجبارية ذات الموجب لا صفة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد  
من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة وكيف يقوم ان القدرة  
مؤثرة حقيقة فيكون على الشارح انه لو كان يخلق القدرة بالمعنى  
فقد لا يخلق تأثيرها واخراجها المفيد من القدرة الى الوجود لا يخلق  
فقد ان القدرة مؤثرة في الادارة تحت تصرفها كل ما اراد الله كان  
والمستحيل لم يكن ولعل المحصر المستفاد من قوله انه المؤثر في الافعال  
في حقيقة انه اذ يخلق منتهى اسباب القدرة لا يخلق الخلق ويخلق اثره  
على غير ترتيب للقدرة ويمكن ان يكون ترتيبا لظاهره ونكون نشأ على  
ترتيب اللد فافهم واما احكام الطبيعة فآدرة على التكلات بالا  
ما الاشكال المختلفة لا تذكر ولا يؤخذ واد القدرة الاختيارية لا ينتظر  
التفريق بالحق والاطلاق فانه وان كانت احكاما لطيفة فآدرة  
على التكلات بالاشكال المختلفة على ما هو المشهور الا اننا توصف  
بما لا يكون من صفاته وهذا المفهوم هو ان قدرة الله كثر المسائل  
بان الزمان لا ينفرد بهم كذا في هذا الفصل الملائكة عقول  
مخزونة في حكمة الله تعالى في الحقيقة ونحوها من الصفات  
الى الصفات الخفية والناطقة البشريه الفارقة عن الانسانية  
ووهي حكمة متقدمة متفوقة على ما فيهم من الالهي  
التي هي افعالهم وادابهم وادابهم على ما فيهم من الالهي  
التي هي كذا في صفات البشريه

والقريب

والقريب والابصار بما بين احوالهم المستغفرون في المعرفة والادراك  
عن الالتقال كما قال الله سبحانه لا يعجزون وهم  
العلويون والقريبون ومنهم يربون الارض من السماء الى الارض على  
ما فيهم من الصفات ويجري به العلم والادراك ما امرهم وفعالون  
ما يؤمرون وهم المديرات امرهم سماوية ومنهم من ينسب قوتها صدر  
عنهم في صفاتهم ادم من قولهم الجعل فيها لم يكن على سبيل الاعتراف  
اد اشارة الى وقع ما يقوم من عدم عصمتهم بوجود مستقلة من  
هذا الاله من الاعتراض عليه تعالى ومن عنيته تزداد بنسبة الفاعل  
والفعل اليهم ومن ثم بالقلب ومن ذلك انفسهم والحق في تفسير  
الدفع على ما ذكره السنيان وفيه بغيره ان قولهم الجعل فيها من  
يقدر ويملك الدمار بقية من ان يختلف لعمارة الارض واصلاحها  
من يقدر فيها ويختلف فكان اهل الطاعة اهل العصية والتكاثر  
عما في علمهم من الحكمة التي هي تلك العقول والقدرة والنفار  
عما فيهم ويذبح خبرهم كمال العلم معلوم ما يختص به الله  
وليس باعتراض على الله تعالى ولا ملق في بطن ادم على وجه الغيبة  
فانهم اعلم من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون  
لا يسبقونه بالقول وهم بأمرهم يعملون وانما عيونهم في ذلك باخبار  
من الله او تلقى من القبول او استباط عما ذكره عقولهم ان الغيبة  
من خواصهم وفتاى لاهل العقول على الارض وقوله تعالى وحسن  
نسيم مجده ونقد لك حال معرفة جهة الاشكال كقولهم الحق الى  
مجدد وانا السديد من الحكمة والقدرة من الاستعداد عما ذكره

قوله  
وبما صدر



مع ما يقوم منهم على الملائكة المعصومين في الاختلاف لا التعجب  
 والتأخر وكانهم علموا ان المجهول خليفة ذو ثلثة قوى عليها  
 مدارة ثنوته وعصبة يؤيدان به الى الفناء وسبقت الدماء  
 وعقلية تدعو الى المعرفة والطاعة ونظروا اليه بقره وقالوا  
 بالحكمة في الاختلاف وهو باعنا وتبدل القوتين لا يقتضي الحكمة  
 ايجاده فضلا عن الاختلاف واما باعتبار القوة العقلية فتبين  
 بقره ما يوقع منها سيما عن معارضة تلك المفاهيم وغفلوا من  
 فضلة كل واحد من القوتين اذا صار مهذبة مطوعة للعقل  
 ومتممة على الحركات العقلية والسمعية ومجاورة الهوى والانصات  
 بهما وان التركيب يقيد ما يقصر عنه الامارة كالاساطلة بالجنسية  
 واستنباط الصناعات والتميز منافع الكائنات في القوة الى  
 الى الفعل انه في هو المعصوم من الاختلاف واليه اثار نقالي لقوله  
 اني اعلم ما لا تعلمون انه في كلامه . واما ابليس جواب الاستدلال  
 على عدم عصمته بعصيان ابليس بترك السجود مع انه منهم بدليل  
 استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا للملائكة كلام الا ابليس وبذلك  
 تناووا الانزال به في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة السجود والدليل الحقيقة  
 انه لم يترك السجود كما في قوله ما منعكم ان لا تسجدوا وتقريره ان  
 ابليس كان من الجن وما قبل من ان طائفة من الملائكة تسماه بالجن  
 وكان منهم يراه ظلالا وصحة الاستثناء وتناول الامر للفتنة واعلم  
 انه لا فاطحة في هذه البعثة لا بقضا ولا بالثبات بل اولى طرفية ظنية وان اظهر  
 لا يفرق شانه من الدلائل التي يغلب فيها البقاير من الحق شيئا كذا

في سورة الواقعة

في سورة الواقعة والقران كلام الله تعالى غير مخلوق ان اراد به  
 المعنى النفسي فقدمه كونه مخلوقا بمعنى كونه قدما كما تر صفاته تعالى  
 وان اراد به الالفاظ والنظم المتألف فقد خالفه بمعنى عدم دخل احد  
 سواه الله فيه لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب وعلى هذه المدخلية  
 يحمل ما اورد من قوله ثم من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فلا  
 بالقول بخلاف الالفاظ والخرق بمهز طر وشا وكذا لا تكفير في  
 عدم اثبات صفته وراوا العلم مسمى بالكلام النفسي نعم على ما اورد به  
 المعنى كلام الاخرى بصدق عدم الخلق بمعنى كونه قدما على القران  
 بل لا معنى علم ما يظهر فالجواب له وهو انه فيقولوا لا يجوز  
 انقياس الاول ومنعوا كبرى قياس التاخر في مقام النقص من شبيهة  
 تدفع فيسمى القياس المذكور قلت ما بالهم لم يقولوا بغير الكمال  
 والمجلد وصانع الفلاك لا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا ان  
 الجسم الذر هو مستحق مجلد الفلاك مخلوق في الارز بارادة تعالى  
 وان كان ملأ بالطلا فتأمل وقيل انهم منعوا اه كانه اثار قوله  
 ومثل الى منصف هذا التوجيه بناء على ان مع الحدود من الجانية في  
 مقام النقص من تدافع التخييل فلا ينفذ منع الالفاظ اللفظ  
 الحارث على الكلام اللفظي وعناية للازب فلا يكون واحدا مع  
 القياسين مقدرا فيه كما لا يخفى اشنع من الخالفة الدليل  
 الدليل الدال على في قيام الحوادث بذاته تعالى انما تراهم في  
 اثبات الكلام النفسي وعدمه الكلام النفسي الذي فيه اكثر الاصحاح  
 من قول الشيخ الاثر في الكلام هو النفس انما هو مدلول الكلام اللفظي  
 المعنى



من النسبة والمعرفة ان جميعا ولما كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار  
 انتماله على النسبة لانها جزء الاخير له وهو المقصود بالا فارة ويضرب  
 بصفات الكلام من الاخبارية والاشائية والصدق والكذب وغيرها  
 شأ في اطلاق الكلام على النسبة كما شأ في اطلاق القضية على النسبة الخفية  
 فالكلام المنفرد على ما يفهم من مختصر ابن الحاجب ونحوه المصنف النسبة  
 بين مفرد من اشياء او اخبارية من حيث يفاد بالكلام اللفظي من حيث  
 يتفاد منه وبهذا كان قائما بنفس التكلم دون السامع واعلم انهم اختلفوا  
 في ان الالفاظ هل هي موصوفة للام الحادثة او للصورة الذهنية فالكلام  
 النفسي ان كان يفاد بالكلام اللفظي ولا يكون ام خارجا لم يكن الا الصورة  
 العلمية والاخباري واما في الاشياء فيحقق نسبة في الكلام غير الصورة  
 العلمية فلا فان الطلب غير مضمون النسبة الطولية بين الضرب والخالج  
 فالاول قائم بنفسه لذات المتكلم والثنائي الجموع طرفيه وغداين بينهما  
 في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على  
 ما يدل عبارة المصنف في شرح المختصر بقارة للنسبة القائمة بزيد  
 وقائم المحقق في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي علم قائم بنفسها  
 بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية  
 للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام من حيث انها في الواقع نسبة  
 خارجية ومن انما صورة يعتبر مطابقة لها علم بها ومن حيث يفاد  
 بالكلام اللفظي كلام المنفرد بمفادها العلم بالا اعتبارا بالاذن ولو كان  
 تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار فيها على الظاهر والاخبار  
 نسبة قائمة بنفسه بنفس الخبر لا بصورته كالطلب القائم بنفسه بنفس

الطلب فلا

الطلب ظاهر كونه مغايرة للعلم الصدقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا  
 وكذا كونه مغايرة تصور النسبة اي الاخبار غير تصور النسبة الخفية  
 وهو لا وانه كون قولهم يفاد بالكلام اللفظي كلام بنفسه مغايرة للعلم بالا اعتبارا  
 لا بالاذن ولو كان تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار فيها على الظاهر  
 والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس الخبر لا بصورته كالطلب القائم  
 بنفسه بنفس الطالب ظاهر كونه مغايرة للعلم الصدقي اذ كثيرا ما يخبر  
 الشخص عما لا يصدق وكذا كونه مغايرة تصور النسبة اذ الاخبار غير  
 تصور النسبة الخفية وظهور كون قولهم يفاد بالكلام اللفظي اعتبارا ان الكلام  
 اللفظي له عليه دلالة التسمية كالطلب فان لفظا ضرب ليس موصوفا  
 لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام وطلب الضرب تطلب من قد لا النسبة عليه  
 التسمية وهو لا شأن له بالاذن الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الوجود  
 لا مضمونه لكن يفتقر تصور الطرفين وانه كان المراد من قوله نسبة بين  
 ان لها تقابلا بينهما وليس الطرفان هما الطرفان بل هما الخبر والخبر كما كان  
 الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والخالج واورد  
 على هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الايجاب والكلام وانما هو علم  
 اني مقولة الفعل فلم يكن ادليا والاصل ان تحقق نسبة في زيد وقائم  
 مغايرة لمضمون الاخبار عن قيام زيد والنسبة التي بين زيد وقائم في الواقع  
 والصورة العلمية الحاصلة من هذا القائمة بنفسها بنفس المتكلم والصورة  
 السقيمة بنفسه والمضمون اي لا دليل عليه بل يوجد ان يكذب ولذا قال  
 الطوسي في خبره والنفير وغيره مقول فالحق توجيه ما ذكره الاثر في  
 باطل الوجه من المذكورين هذا ما اخذ مما ذكره بعض المحققين من المتأخرين

بخصوصه



في بقية ما على شرح المختصر والذي يحفل بالبال ان الكلام النفس  
هو مبدأ اجزاء الكلام واظهاره وهو المعنى الذي يحده الشخص من نفسه  
ان اراد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستشير قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشئ  
ذلك المعنى هو الكلام النفس وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو منه ثلثا  
او واحد بصير احدا لاقسام حسب اتفاق وذلك على قياس ما قاله  
المازني من ان التكوين او واحد بصير التخليق مخصوصة بالترتيب  
والاسماء والامانت وغيرها من التناقضات والفرق بين العلم  
انه لا بد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع نفس او مع غيره بخلاف العلم  
فانه لا بد فيه من قصد خطاب ولو كان لصار كلاما نفسيا فتأمل فيه  
جوابه ان ذلك الترتيب انما هو التلفظ لعدم مساعدة الاله مثلا  
بدل على منع الصغرى القياس الثاني باعتبار منع الترتيب بخلاف ذهب  
الابلاصهار فانه يدل على منتهى ما اعتاد التركيب من الحروف وقيل عليه انه  
لا نفع للاشغرى في ذلك فالحديث ان الكلام النفس لا يزاد في المؤنة لان  
المتأنيف المذكورة تنفي القياس باق في النسبة الى الكلام اللفظي فكان  
الواجب عليه على ما ذكره ان يقع كبرى القياس الثاني لا الصغرى كالخاتمة  
في قولهم يقال الشيخ بالكلام النفس في مقام الاشخاص كان له وجه واما التزام  
افزج جوابا لبراز لا بد في مع ذلك هو في نفسه هل يزداد وجب الاستدلال  
عليه والحكم بزيادة على نفسه فلا ينال من مثله انه هو قول انما كان الواجب  
على الشيخ منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه المصنف لان سفره متنوعة  
بأبواب الكلام النفس فيبقى المتأنيف بالقياس الى الكلام اللفظي فيجب  
منع الكبرى بان يقال لا يزاد في التركيب من الحروف في المؤنة ما ذكره

جوابه

نعم

تعالى من جبر

تعالى من جبر الحروف ومع ذلك ليس بحادث لان الترتيب والتعاقب  
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الاله واما ان لم يثبت الكلام النفس  
فالصغرى يكون متنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار ترتيب  
فيه تعالى ولا يخفى ما فيه على ما ذهب اليه كما يكون متنوعة بالنظر الى الكلام  
النفس كذا لا يكون متنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام اللفظي  
وان كان من جبر الحروف الا ان الترتيب والتعاقب فيه لا يكون الا في  
التلفظ لمساعدة الاله هذا نعم قبل اذ ان المؤنة بحاله فتأمل  
والاولى الدلالة على الحدوث كالتأليف والتنظيم من الكلمات متناهية  
المعنى متناهية الدلالة والانزال والنزول فانه يوجب الانتقال من  
مكان الى سافل والمكان حادث والعربية فانه يوجب كونه من موضوع  
العرب وموضوعاتها وكونه نقيضها فانه يوجب ان يكون كغيره لا يقال  
والاستعمال حادث فكل ما هو موضوع لان محل الحادث طار وكونه مسموعا  
فانه حادث فيوجب حدوث محله وكونه معي فانه يحدث بالنسبة الى  
المعزى فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس بجمع الاجزاء بل جزء  
منه متفرد جزا من موضوع التلفظ ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا  
يكون من سمات الحدوث لو كانت صفاتا متيقنة واعتبارات  
فتأمل يفتقر الى كون الاصوات مع كونها اعرافا سبالة اه قال  
بعض الافاضل لا يخفى ان يمنع كونها في انفسها سبالة لجواز ان يكون  
عروض السبالة ايها لعدم مساعدة الاله في التلفظ دفعة واحدة  
في ضيق المدقة الغير المساعدة حدوثه الابصار والنباه كثيرة دفعة  
وهذا بخلاف الحركة فانها ونفسها سبالة وغير قارة مثلا ولا يخفى



ان تفضل لفظ من جنس الحروف والاصوات لا يكون سبالة ولا يكون مركبا  
 من اجزاء متغايرة ويكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى مستغنيا عن الكلمات  
 الكلمات والالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتغايرة باعتبارها  
 يتفق به من النطق متعسر فان تم يتم ما ذهب اليه المض والافلا  
 ولو تم ما ذهب اليه المض امكن تصحيح ما ذهب اليه الخالبة به كما لا يخفى قوله  
 وهذه الصفة فاعلم ان صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ومعنى  
 كونه تعالى متكاملا هو قيام صفة التكلم به وهي الصفة التي بها يؤلف الله  
 تعالى تلك الكلمات في علمه الاولي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فانها  
 كلمات غير تعالى وتعلق علمه تعالى بها ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلامه  
 تعالى والكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة  
 فيكون ايضا قائما بذاته تعالى لان الشئ باعتبار الوجود العلم له تعالى  
 يكون عين علمه تعالى به الفرق بينهما وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا  
 موجود في علمه الاولي ان وجوده عامر بنية في علمه الاولي يتعلق بصفة التكلم  
 دون ديوان الحافظ فان وجوده فيه يتعلق بصفة العلم فقط فانه تعالى  
 لما علم انه سيوجد ما حفظه بنشأ ديوانه في علمه الاولي كما والممكنات  
 وهذا الكلام الاولي خطاب متوجه الى مخاطب مقدس ولما كان علمه تعالى  
 واحدا متكاملا محيطا بجميع المعامات كان كلامه ايضا واحدا مستملا  
 على اقسامه من الكنية والصفى باللفظ المختلفة والافان والاشارة  
 ولما كان كلامه زليلا كان الخطاب فيه متوجها الى مخاطب المقدس ولا يخفى  
 موجود في الاولي فيكون الصفو والخصو والافتقار فيه بالنسبة  
 الى الزمان المقدس للمخاطب المقدس فلا التكال في وجود بعضها بصفة

الماضي وبعضها بصفة الحال وبعضها بصفة الاكتفاء كذا  
 ذكره الشارح في الرسالة الجديدة وقال فيها وهذا الذي ذكرناه ليس ما  
 ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه والا الحنا بده ومن يجد حذوهم  
 مثل صاحب المواقف من كلامه لا صوات والحروف او ما يشتمل الاصوات  
 والحروف والمباني وما هو المشهور اعز الاخرى من ان كلامه تعالى للفظ  
 بل هو عقيق وتنفيع لما ذهب الاخرى كما يظهر بالفاظ الصادق عذافه  
 فان قلت ان الكلام الغير له تعالى ان كان عبارة عن علمه تعالى بذلك الكلام  
 المؤلف المعروفة له تعالى لم يكن صفة له تعالى كما ان الحوادث معلومة  
 ليس صفات له تعالى قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلف المعروفة له تعالى  
 باعتبار وجودها العلي وهو كذلك الاعتبار وان كان عين علمه الاولي  
 الا انه غير باعتبار وجوده هو كما يكون التحقيق المذكور غير ما ذهب  
 اليه الفلاس فان قلت ان الصفة المصدرة لرتبة الكلمات اي من  
 الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فيريد الصفات فله يمكن  
 اعتبار شي التام ولا يريد الصفات بناء على ان الكلام راجع الى العلم  
 ومحمدة بالذات والحق اعتبار الشق المتعلق الاول وتكون تلك  
 الصفة القدرة او لا اصناف الى صفة اخرى لرتبة الكلمات في علمه تعالى  
 ويكون لاشان صفة الكلام كونه مغايرا للعلم بالا اعتبار مقصورا على  
 اشياء كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شئ مما لو لم علم غيره فلا يقدح في توصيه  
 اتحاده مع العلم بالذات بل يتأتى هذا التوصية ايضا على القول بعينية الصفات  
 فانه زمره قريح وصره في الرسالة جديدة مع انه قال فيها بعينية الصفات  
 مع الذات وما ذكرنا يتدفع ما اورد عليه من اطلاق التكلم

له تعالى



عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق المشتق بدون قيام مبدأ الاشتقاق  
وهذا صواب لتلخيص الاشاعة على المقترلة وذلك لان الكلمات المؤلفة  
لم يعلم بعلها تعالى وان كان علمها فاما بما به وان جعل المتكلم مشتقا من  
التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدرها لتأليف الكلمات يرجع الى  
صفة القدرة وكانت داخلية تحتها هذا وما قيل من ان الفعل ياتي  
كلامه تعالى هو الكلمات التي زعمها الله تعالى في علمه الارضي يستلزم تنازع  
الاشارة في الوجود العلمي وهو يتلزم عدم تناهدها بحسب الوجود  
العلمي وقادروا في الشرح فيها بقى ان علمه تعالى احاط في كل لا يلزم وجود  
ما لا يتناهى في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض الافاضل بان كون تلك  
الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها  
في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان  
بعضها مستفيدة على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها  
كذلك كما اننا رتبة الشارح بقوله ولما كان علمه واحدا فخطا جميع المعلومات  
كلامه ايضا داخل مشتمل على اقسامه فان قلت على ما ذكره الشارح يكون  
ارضية فالكلام النفس باعتبار الوجود العلمي وكذا السماء والنفس  
والارض والنفس فلا احتضا صلي بالكلام قلت لا فلا في ارضية جميع  
الممكنات بحسب الوجود العلمي في اتحادها بحسب الوجود مع العلم  
الذي هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره الشارح الا انها باعتبار كونها  
صورة لتلك الكلمات من حيث تتلاقى الصفة المصدرية لتأليفها في العلم  
كلام النفس باعتبار كونها صورة لساكنات الممكنات علم بها ولا في تلك  
الصفات في هذا الاعتبار ولهذا لا يسمى بما وصفنا وارضنا بقيا

كذلك

بل وصورا

بل وصورا عليها وما اورد من ان المقترلة لم يباين عوائد ارضية جميع  
الحوادث باعتبار وجودها في ذاته تعالى ولا يصح ذلك للزعم في جوابه  
ان الشرح يوزان المقترلة يباين عوائد ارضية لشهر من الحوادث بحسب  
وجودها في علمه تعالى بل ايرادهم يباين عوائد ارضية لتلك الكلمات  
في علمه بحسب تلك الصفة المذكورة فانها عند علمه تعالى  
كسائر الكلمات ولذلك لا يسمون الكلام النفس قائلين في هذا المقام قائلين  
من اتحاد الكلام وليس كلام الا ما زعمها الله تعالى بنفسه  
من غير واسطة فان قلت بفهم منه ان كلام غيره ومنه تعالى بواسطة  
وهذا مبني على كون العلم انفعاليا تابعا للمعلوم وليس كذلك بل  
هو فعلي وكسب للمعلوم كما هو مذهب الاشاعرة وصرح به الشارح  
في الرسالة الحديثة قلت لبيبة العلم وفعلية لا بناء كونه تابعا  
للمعلوم فان العلم من حيث انه كلامية من المعلوم لا يكون له اقتضاء  
لوجود المعلوم وما دخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى  
اخبار الفعل وادراكه يكون له لبيبة ومدخلية في وجوده فكونه  
تابعا للنفس المعلوم لا بناء كونه تابعا له وقد سبق نقل ذلك عن السيد  
الحقاني فذكره وعلى ما هو ظاهر كلام مستفيض في الاطراف من  
ان الاقفاط والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لان  
كلامه هو الكلمات التي زعمها الله تعالى في علمه الارضي بصفة التكلم والعلم  
بهم المعلوم محتاجان بالحقيقة على القول بان الحاصل ما هي انشاء  
ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف بالاعتبار انه لو عوى ما في  
الذهن عن العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل كان يجمع ما في

الخارج



فالا اعتبار داخل في ماهية العلم على ما سبق فيرد عليه ما يرد على ما  
هو كلام مستفاد في الاشارة قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تعالى  
بااعتبار انه وجود خارجي مما هو كلامه وصفته اقوى من اطلاق الكلام  
عليه باعتبار انه دالة على ما هو كلامه فتأمل فيه فان المحدث به  
يكون كلام الله تعالى الا ان المحدث باعتبار وجوده الخارجي  
يكون كالكلام ما بين اوراق ديوان حافظ كلام الحافظ ومعنى هذا  
الا انكار ما بين هذين الارقاب ليست هي الكلمات التي بينها الحافظ  
في كتابه باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيكون معني انكار  
كون ما بين الوصفتين كلام الله تعالى انه ليست الكلمات التي بينها  
الله تعالى في علمه الا في وصفه التكلم بوضوحه بالوجود الخارجي وهذا  
كفر ليس الكلام في كمال الاعلام الموضوع في اللغات فان قلت  
وضع الالهام بمعنى في في عقله وسبيله فلهذا لم يكن ان يتفكر  
بصوره ويفهم فلا يتصور وضع الالهام الا عند من يجوز تفكره  
فانه لا يمكن ان يكون له الالهام فاجواب ما ذكره سيد المحققين قدس  
سبحانه في المواقف من ان الخلان في تفكره كنه ذاته ووضع الالهام لا يتوقف  
عليه ويجوز تصور ذات ما بوجه من وجوهه وبوضع خصوصية وبفقد  
نقدها باعتبار ما لا يمكنها وكون ذلك الوجه مسمى بالوضع وخارجا  
عن مفهوم الالهام عما في من ان لفظة الله تعالى الالهام موضوع لذاته  
من غير اعتبار معنى فيه انتهى قلت وذهب الامام الفراء الى انه اشارة  
الى ان المصنف يوفق المذهب لذكره مذهب الفراء في خلاف التسمية  
بصرف في المسمى فلا يجوز تدوين التوفيق كما في لفظة الله تعالى عليه

قوله وبشكل

قوله وبشكل بلفظ خدای وبتقوى وانشأهما في سائر اللغات على ان  
ليكون المراد بسائر اللغات ما عدا العربية في مثل الاعلام الموضوعية ويمكن  
ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز إطلاقا ولفظة الله ليس نالها بل  
هو بمعنى المعبود اذ هو مأخوذ من الالهوية وبدل عليه قوله فانه يفتقر  
في السيرة والولاية عليه الا اللات اذ فتأمل والمعاد هو مصدر  
مكان وحقيقة العود توجه الى ما كان عليه والمراد منها الرجوع الى الوجود  
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة  
بعد الموت والازواج الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني  
المخصص لما يراه الفلاسفة فمنها رجوع الارواح الى ما كانت عليه  
من القوة عن ملاقة البدن والسموات والاقاد والنور مما اثبت  
به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيه تسميته ما يراه الفلاسفة  
معاد انما يتم على مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان  
وهو الحق وبدل عليه قوله تعالى ارجع الى ربك لا على مذهب القائلين بان  
الارواح موجودة حدوث الابدان مع انهم ايضا قالون بمقدار الارواح  
بعد المفارقة وتلدتها وابتها حيا بوجدانها منصفية بالكمالات وتكملها  
بغيرها بنحوها على قوت الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني الذي  
اثبتته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الكلام الا انه لا يجب الاعتقاد  
ولا يكفر منكره ولا يصار من اهل البدع ومن ثم لم يدرك في السائل  
الكلاسيكية بحيث لا يقبل التأويل حتى يصير موقفا بالصحة كونه  
من الدين العظيم والصراط المستقيم فمن اذ تأويلها بالامور الاربعة  
الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات الدين



اولم ير الانسان الرصوة للانكار والعجب والواو للظفة على جملة  
مقدرة اي لم يتفكر ولم يعلم الانسان بقينا انا خلقناه من نطفة فاذا  
هو خصيم مبين وفيه يقين بليغ للانكار ثم الحز حيث يحب الله تعالى منه  
وجعله الله تعالى امر اطاة الخضوع من اوزان المبالغة ومنها غاب  
لا غوافهم بالقدرة على هو الله من الاجادة الحاقة بعز ان انكارهم الحز  
منه من المفاة فاحشة بين انكارهم القدرة على ما هو احون وهو حياء  
الامان مرة ثانية ولو كان من اجزاء بالية وعظام زميمة وبين انكارهم  
بالقدرة على ما هو التيق واصعب وهو الاجادة والاحداث من كتم العلم  
كما قال الله تعالى ولم ندع ثيثا ومقابله للثمة التي لا تزيد عليها وهي خلقه  
من اجس ثيبر وامنه وهو النطفة حال كونه ثريفا لما قال الله ولقد  
كرمنا بنى ادم واولا بعقوب والنكديب وضرب لنا مثلا اي امر عجبا وهو  
نفي القدرة على احياء الموتى وتشبيهه بخلق بصفة بالغير عما عجزوا عنه  
من احياء الموتى ونسب خلقه الى خلقناه اياه اي تراء التفكير بده خلقه  
ليدل ذلك التفكير على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث فانه  
كلاهما احياء مواد جواروا انما فسر النيان براء التفكير اذ اذ ان  
النيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعنى الحقيقي لكان النكر مقدورا  
بل انما هو بمعنى تراء التفكير عند ادائه انما عبر عنه بالنيان لانه تركه كثيرا  
النكر شيئا ناكليا وقوله تعالى قال من جبر العظام وهو زميم التباين  
لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمى قوله تعالى قال من جبر العظام  
وعزم زميم مثلا قلت لما دل عليه من عصية مجيبة ثمة بالمثل وهو انكار  
قدرة الله تعالى على احياء الموتى اولا فانه من التشبيه لان ما انكر من

فيل ما يوصف

فيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا قيل من جبر  
العظام على طريق الانكار لا يكون ذلك مما يوصف الله تعالى بكونه  
قادر واعليه كان تعجز الله تعالى وتشبهه بخلقهم غير موصوفين  
بالقدرة عليه انتهى كلاته على حجة الذي انشأها اول مرة فان قدرة  
كما كان الامتناع التغير فيه والمارة باقية على حالها في القابلة للارادة  
لذا انها قال بعض الفضلاء على ما شئت على البيضاوي نقل ان ابا نصر  
الفارابي المشهور بالعلم الثاني اذ امر هذه الآية الكريمة كان يقول ليت  
هذا العالم الرباني يعني المعلم الاول ارسطو وفق على هذا الضمان الجلي  
حتى اعلم ما يقول فيه وهو بكل خلق علم يعلم تفاصيل الحوادث وكيفية  
خلقها ويعلم اجزاء الاشخاص اصولها وصورها وموقعها ويعلم طريق  
تغيرها ونظم بعضها الى بعض على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى  
التي كانت فيها او احدثت منها كذا في تغير البيضاوي وفيه المارة الى  
دفع شبهة المنكرين المعاند من المعار الجسائي والي المذهبين فيه كما  
لا يخفى على المتأمل واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او بعد  
علم ان الموجود واحد لان الوقت ليس من المشتملات فانا فاطعون  
بان زيد الموجود في هذا الآن هو بعينه الذي كان بالاسم حزان من  
زعم خلاف ذلك ينسب الى القطة وما يقال من اننا نعلم بالضرورة  
ان الموجود مع زيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع زيد كونه في الزمان  
السابق فذلك تغاير جسيم الذهن والاعتبار دون الخارج وقيل  
انه وقع هذا البحث باني على مع احد تلاميذه وكان مصرا على التباين  
حسب الحافضة بناء على ان الوقت من البوارض المشخصة فقال ابو علي



ان كان الامر على ما تترجم فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان بياضك  
وانت ايضا غير من كان تبا حث في هذه التلميح وعاد الحق واعرف  
بعدم التقاير في الواقع وان الوقت ليست من المتخصصان وظهر  
من هذا ايضا بطلان ما استدل به على امتناع اعادة المعدوم في انه  
لو حاز اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه وبين المبدأ وصدق المتقابلان  
عليه في وقت واحد والزم التسوية الزمان فان هذا متبني على كون الوقت من  
المتخصصان على ما يدل عليه تفصيل كذا في الجارية لهذا الكلام حيث قال  
لوحاظ احاد المعدوم بعينه اي جميع متخصصاته لجواز اعادته بوقت  
الاول لانه من حيثها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير  
الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم بطلان فضائه الى كون الشيء  
مبدأ من حيث انه معاد او لا معز للمبدأ الا الوجود في وقت الاول وفي هذا  
رفع للفرقة والاستتار بين المبدأ والمعاد حيث كان لشيء واحد مبدأ  
من حيث كونه معاد ومعاد من حيث كونه مبدأ والاستتار بينهما يجب  
الفضل ضروري وايضا يجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد  
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد لما اثرنا اليه من لزوم كونه  
مبدأ من جهة كونه معاد وايضا لا فضائه الى التسوية زمان لانه لا مغايرة  
بين الوقت المبدأ والوقت المعاد بالمعانية ولا بالموجود ولا بشيء  
من العوارض والامكن اعادة له بعينه بل بالغايب والتعدي به بان هذا  
في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فتكون للزمان زمان واحد واعادة  
لما ذكرنا ونسب انتهى . ولكن بكم في الحدوث اه اي يكون موافقا  
ومشاد كانه جميع العوارض والمواضع التي يمكن اشتراكها في

وذكر المثل

وذكر المثل المستأنف لزيادة التوضيح وانها ر عدم الفرق بينه  
وبين المعاد المتفرقة في انسابهما اذ حتى يظهر بطلان كون ب سنوا  
الى او يكون مثله في الحدوث والاستتار والامداد هذا الدليل  
على عدم الحفاظ وحدة الذات كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من قدرته  
انشاء الله تعالى فهو نفس هذه النسبة واحد المطعون في بيان فقه  
هذا معنى ان ابن سينا لما ادعى البدئية في اصل الدعوى لم ينال  
باجزاء الكلام في مقام التنبيه على ملحق المانع فان قلت لعل كونه متبنا  
الى ب دون ج مستند الى اختصاصها المتباينين لهما ففيها بالعدد  
على ما ذكره اجيب عنه باننا ننقل الكلام الى التخصيص بانه لم كانت  
شخص ب عين شخص اذن شخص ج واذا كان المحل لا يشترط  
هما الوجود السابق او الوجود اللاحق او الوجودان وعدم والاول  
اظهر بالنسبة الى المقام اذ المقصود اثبات التقاير بين الوجود  
السابق والموجود اللاحق ويشير الى الثاني قول الشارح في تعليقاته  
على اثره الجديد حيث قال فيها لبيان محصل هذا الدليل ان عدم  
عنادة عن فقد الذات وبطلان فلا يكون موضوع الوجود في عدم  
شيئا واحدا لعدم الحفاظ الذات حال عدم فاستتار المعاد عن  
المستأنف المعروض واحتصاصه بصيغة الاعادة ان كان كونه ثابتا  
من حيث الذات حال العدم فهو بطلان المعدوم لا يتوهم له وان كان  
كونه معروض الوجود او لا فهو عين النسبة التي رفع النظر في امكانها  
وذلك مما هو مستحضر عند فقهاء الاستمرار لانه بوجوب الثانية الصرفة  
انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل على امتناع العود بامتناع الحكم



مع المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم لا هوية له كما قرئته  
التأخرون ان يورد عليه وجوه من الابواب الاول المعادضة بانه لو امتنع  
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بائنا في العود لكن المعدوم ليس له هوية  
ثابته فيمتنع الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني المنقضى  
بان ما ذكرتم من الابد على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود  
لن يتم لادل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم من العقل اصلا مع  
انا حكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما محجة مطابقة لما في نفس  
الامر كقولنا المعدوم انما يمكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع  
بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن  
لكونه لا هوية له يمتنع من العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع  
العود لجواز وقوعها بتأثير الفاعل على من غاب عنه يتصوره متصور  
و يحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا قال الشارح في هذا الوجه لقال  
ان يقول لو تم هذا الارض ان لم ان لا يوجد المعدوم لصح الحكم عليه  
بصحة الابعاد الى اخره فالجواب ما ذكره الشارح من محصل الدليل وحاصله  
ان نسبة المصادفة الى الحادث الذي فرض ان معدوم وليس اولى من نسبتها  
الى المبدء المفروض بمقتضى ان ليس الحكم بانه الذي كان اولى من الحكم بانه  
هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان اما يصح اذا  
وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقرا ان الذات بل الحق  
ان يقال كما لم يصح الحكم على المستأنف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم  
على الحادث بانه هو الذي كان بناء على عدم اخفاظه وحدة الذات  
وحديث المنال المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض

كونه معادرا

كونه معادرا او لا يكون واحد منهما معادرا ولما بطل الاول بقي  
الثاني فدل انه اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فان اعادة البع  
كالطفرة في الزمان وكذا ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر  
من دون ان يحصل تعلقه بامكانه بائنا بما يح بالبدية كذلك يفتقر الشيء  
بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بزمان الذي  
بمن الزمان في هذا وقوله من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين  
اشارة الى انه لو حصل له تعلق بالزمان الذي بين الزمانين اما باستمراره  
وجوده واذاته على ما هو في المعتزلة لم يكن في ذلك التعلق استحالة  
فما مل فيه فان استمرار وجوده واذاته ثابتة واحدة استمرار  
الوجود اشارة الى كون الذات محفظة من حيث الوجود واستمرار الوجود  
الشؤون اشارة الى اخفاظه من حيث الذات كما هو في المعتزلة  
مما في خارجها مع الصورة الوجودية والحادثي بمعنى انها بعد التخليد عنه  
اي بعد التخليد عن العوارض الذخيرة يكون عين الشخص الخارجي وليس  
المراد انه بعد التخليد يكون عين الشخص الحادثي لو جرد هو عين عن الشخص  
الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية المجردة مستقلة في ما اعترض  
به لبعض المتأخرين في تعليقه على التخليد من ان يكون الموجود في الدعوى  
شخصا وهذا محققا بقوله من يكون بعد التخليد عين الشخص الحادثي  
لا ينفق كون الشخص محفوظا في الدعوى موضوعا فيه محفوظا بنسبة العوارض  
فان هذا المبتنى على ان المراد بالذخيرة النفس المجردة وليس كذلك بل المراد  
مطلق المناع من شمول الجبال فان قلت لكم لا يحمل على النفس لانه اذا في  
الاغراض قلت فينقل الحضم الكلام الى حفظه بحسب وجوده في الخيال



وح مرد الاعتراض فالحق في الجواب ما ذكره ذلك البعض ههنا من  
 ان الحكم بان بمتلا في الخارج هو ما كان في الخارج سببه هو حفظ الذات  
 والتمارها في الخارج ولا يتغيرها كونه في الخارج فحفظه يتم الحفظ  
 في الذات انما يتغير في العلم بان بكان او اما ان بكان في الخارج فلا بد  
 فيه من ان لا يكون الذات معقودة في الخارج فليست مثل انتهى وايض  
 كما ان المعدوم اه يعني اذا فرض هذا المبدأ موجودة في الذات وقت كون  
 المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجود ان الذات متشارك في جميع  
 ما يمكن الاثر في فيه فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان موجودا في الخارج  
 سابقا دون الاخر او من عكسه وح لا يكون الحكم بان المتعارف من وجوده  
 في الخارج فانما هو ما كان موجودا في الخارج سابقا الى من الحكم على المثال  
 المستأنف بانه كذلك فمأمل واورد عليه ان اللازم محصل الوجود  
 ان زمان العدم يخلل بين زمانين الوجود فالوجود في الزمان الاول وان  
 كان متقدما مع الوجود في الزمان الثاني الا انه تقاوه بالاعتبار فيحصل العدم  
 المخلل طرفان معايراة بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتعارفين  
 بالذات وانما قرناهما هكذا مع ان الظاهر تقررة هو انه يجوز ان يكون لشيء  
 واحد موجودان معايران بالذات يتقدم باحدهما على العدم والعدم على  
 الاخر لطابقه اجواب بقوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا بقا  
 محصلة الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم بينهما لانها اذا كان متقدما  
 بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فقد ما زمانا وبديهة  
 العقل كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه فقد ما زمانا كما في صورة  
 الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه فقد ما زمانا واما اذا قيل في السؤال

على ما هو الظن

على ما هو الظن فالجواب الطابق ما ذكره في تعليقاته على شرح الجديد وهو  
 ان اختلاف الوجود بغير اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان  
 الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص بالشيء  
 هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية  
 ليس نسبة الموجود الى وجوده بل نسبة الوجود الى الماهية مع اختلاف وجود الذات  
 ان لا وصف لها الا بالاعتبار ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية  
 والوجود في جوار الانسداد انتهى ولا يخفى انه كلام نض سواد كان الوجود  
 الخاص بالشيء عين لخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي ولا زمانا له  
 لانه اراد بعينه الوجود بالشيء في الذات ان الشيء لا يتقدم ولا يتخلف بل  
 بمعنى ان عقله وتقومه هو عين وجوده ولا يتصور تبدل الوجود مع بقاء  
 الذات لا مجرد عدم الاستمرار بينه وبين الشيء في الخارج لجريانه في سائر  
 الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت مسلم  
 ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فاللازم تخلل  
 العدم بين موجوديه او لا وبين موجوديه ثانيا قامت ان الموجودية وكون  
 الشيء موجودا او الوجود واحد على ما صرح به بعض المتأخرين في تعليقاته  
 على حاشية التحرير ووجه عدم مضائق الجواب المذكور بحسب الظن للسؤال  
 ان السائل ايضا قائم بان معنى التقدم ايضا ذلك لكنه قال يجوز الوجود  
 لشيء واحد وقبل يمكن ان يكون الما دون الاستدلال ان الشيء الواحد لا  
 ان يكون له وجودان بحيث قال يحكم ببطلان تقدم الشيء بالزمان على نفسه  
 كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور فلو جاز  
 ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم يبايع

حق

يجوز

فيه



لانه يجوز ان يتقدم شئ واحد الوجودين على نفسه بالوجود الاخر فخر  
 الجواب هو عدم الفرق بين الحكيم الذي يدل على وجوده وجود شئ واحد  
 فقوله مع تقدم الشئ واحد اما عند الله واما انما الى حوائج احواله  
 في هذا الموضع وان لم تذكر حاصلة انه يجوز ان يتقدم بين العوارض  
 الغير الشخصية مع تقدم العوارض الشخصية في الحالين انتهى وبقي من  
 بعضهم هذا المقام ان قوله ولا يخفى جوابه بتقدير الامل حيث قال اولو  
 اعد العدوم لزوم تقدمه بالوجود على نفسه بقا ما زمانا واللازم بطر  
 فاما لم يرد مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات القدسية المنوعة  
 وحقان الدم بين نفسه وما يدل على ان الشئ الواحد لا يكون له وجود  
 خارجي ان فيه نوعا من طرر والاولى في تقرير السؤال والجواب ما ذكرنا  
 او لا هذا قبل ولما قل ان يقول كما يجوز تقدم الشئ على نفسه بقا  
 زمانا عند تقرير الجهة كذلك يجوز تقدم التقدم الزمان في تمام القول ويمكن  
 ان يدفع بان اللازم من تقرير التقدم الشئ من حيث الذات لان الذات  
 موجودة في الزمان والفا في مقفورة فيما بينهما ولا يجري الاحتلال  
 لا يوجب الاختلاف الذي واعلم ان لينا لما في يد ينة المدح لم يبال  
 بذكر بعض المقدمات التنبهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولم  
 يكن الوجود نفسه معار او يكون الوقت ايضا معار فيكون الحدوث ايضا  
 معار فيكون ليس هناك وثمان ولا وجودان ولا حدوثان اثنان بل واحد  
 بعينه معار انم يكون العود ولا اثنية وكيف يكون اثنية ويجوز ان يكون  
 المعار بعينه هو الاول حذو لفظه فلان في اعادة المعدوم نوعي فحصل فلا تغفل  
 ونرى على يد

من اول عمر

من اول عمر الى آخره التي بمعونة كتب المعاصي والطلاعان اما ان يحتر  
 جميعا فليزم عدم كون المحذور ما هو المبدأ ان المبدأ اما هو عند الموت  
 او بدأ القطرة او ثانيا واما المحورة غيره على كل التقادير واما ان يحتر  
 ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وايضا لا يمكن  
 القول بان جميع الاجزاء من اول عمر الى آخره محورة اذ على تقدير ان يأكل  
 انسان انسانا يصير اجزاء المأكول اجزاء المأكل فليزم عدم حتر المأكول  
 بالانتقال وايضا اذا اكل انسان حيوانا يصير اجزاء الحيوان اجزاء له  
 فليزم من حتر جميع اجزائه حتر الحيوان في ضمنه فتدبره خلاف قانون العدالة  
 لاننا نقول ان المحورة هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة من اول الامر الى آخره  
 واما اجزاء المتباركة بحسب تحليل الحرارة الفيزية والتقدير بانواعها  
 فلا عبية يكونها محورة لعدم اختلاف قانون العدالة فاما مل فيه وحذا  
 كله على تقدير عدم القول بالقول المحورة واما على تقدير القول بها عينا  
 اليه المحققون فلا اشكال في المعار الجسماني اصلا لانه يمكن ان يختار في  
 حقيقته ما قاله كثير من المحققين كابي عبد الله الحلي وحجة الاسلام  
 الفرائي والواعظ والي زبد الدينوسي وممن من قدماء المعتزلة و  
 جمهور متأخر الامامية وكثير من الصوفية وحوان الانسان بالحقيقة  
 النفس الناطقة المجردة وهو المكلف والمطيع والعاص والمائب  
 والمعاقب والبدن يجري منها جري الالة وهي تبقى بعد خراب البدن فان  
 اراد الله تعالى حتر الخلاق خلق لكل نفس بدنا وتصرف فيه كما كان  
 في الدنيا وعلى هذا لا يخجل قانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني  
 مشتملا على اجزائه الاصلية للبدن الاول ثم هذا بناء الحديث الذي



نقل لبيان مورد الالة المذكورة في اول البحث فاختار ان يكون  
اقرب الى ظهرها بقدر الامكان ولذا بين العلة البضاوي المعاد  
الجسماني باحد اقسامها المذكورين في الشرح او لا مع انه اخصر وجه  
الى ان الانسان بالحقيقة اما هو النفس الناطقة المودة والمدن بمنزلة  
الالة وهو المكلف والمعاسر والمطبيع والمعاقب والمواهب على ما ظهر  
من تتبع تفسيره بمعرفة الله وحجته الاولى وتقدم المحبة في العبارة  
فانها مقدمة في الحادث على المعرفة اذ هي اول علاقة بين السالو وبين  
الحق تعالى على ما سبعة من بعض العارفين لكن الاسام حجة الالام قال  
في كيمياء السعادة فانية هم كعادتها انت كسر يدان جملان نور وانش  
وحجته موبرورته بالذ وانش يدكر تمام في نور وحجته ثمرة معرفة مست  
ومعرفة ثمرة فكرت وانش هم بخلة راسد ابدانهم وعلو هذا مرد  
عن العارفين بالحجة المقدسة على المعرفة هو الانس ذون التي تكون  
ثمرة المعرفة وهو المارة منها فلذا قدم المعرفة عليها لا يمكن ان يلدت  
من اللذان الجسمانية بعد اذ حصل لغاوت الارواح للانسان بالمعرفة  
والحكمة والاتفاق في غلى انوار الفكر واللاهوت فلا يمكن الالتفات  
الى شئ من اللذان الجسمانية اذ المحبة وظهور الانوار ما جانية محبوب  
لكن ان ما بعد من الالتفات الى شئ اخر وهذه الهيئة قد حصل  
في هذه الشاة كما للمبردين من جلايلت ابدانهم متوطينة للالهوت  
كانت قوة فائدة على الا اجمع بين الامرين ويولد هذا اما  
نقل عن بعض العارفين من ارباب الكفر وهوان اهل الجنة قوامهم  
الماجبة وصفاتهم الطبيعية بنقلب بوجه غريب ثبته بالاسخالة صورا

روحانية

روحانية مع بقاء حقيقة الجسم باطن السعداء فالباطن مطلق  
والظن مقيد فانه يفهم منه انهم في الظاهر من علم الملوك كالملاك  
مع بقاء حقيقة الجسم الباطن والبقاء الذي للجسمانية فيكون  
الجميع بين السعداء من جهة الله اعلم بحقيقة الحال وقد بطلت  
الثبوت الحقة انا انا سيدنا وسولاني محمد صلعم عند الكلام يدل على ان  
سبنا كان مع فانية النبي صلعم مصداق جميع ما جاء به ولا ياتي هذا  
بنانه لطالب الفلاسفة المخالفة لقوانين الالام فان صيانة  
انكر ليس يكفر ونقل عن الاسام الشافعي ان ابن سينا تابت في آخر عمره  
ورز المظالم وحفظ القرآن وكان يحتمه على ثلثة امام وكان حقا لله  
ومان بهوان ورفق فيها فلا ينوهم ان اثباته من المسائل الحكيمة  
رفع النور بعض معاصره رحمه حيث قال كون المعار الجسماني مقصدا  
خاصا لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة  
على ما صرح به الشيخ في القاء حيث قال ان اخصرهما ان جسماني وقا  
اعتنا النبي من الغرض له وزحاني ونحن بشير ووجه رفعه  
بعد التامية الشرح والحاصل ان العالمين بالمعار من معا جمعا  
بين الشريعة والحكمة بضم مسألة من الشريعة الى الحكمة فليس العا  
الروحاني من المسائل الشريعة كما ان المعار الجسماني ليس من مسائل  
الحكمة والفلسفة والحكمة في الحقائق رفع لما يقال ان محاسة الاعمال  
انما يكون لمعرفة كيمتها ووجه معلومة له تعالى وتكون المحاسة عينها  
ووجه الدف ان الالام ان فائدتها معرفة الكمية والعائدة ما ذكره  
الشرع لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت

فلكا من



وبرزت الحجة للفاوس وحملها على النوعين المتقابلين بلطف الماضي  
 مبالغة في حقيقة مثل ونقطة الصور وتؤدي اصحاب الجنة خلاصة  
 انظر فلا يمدد اليه بدون قرينة ومن يتبع الاحاديث الصحيحة في  
 منها ثباتا كثيرا على وجودها ولالة نظرة والجواب منع  
 استنتاج الخلاصة اختيار للنقطة الثالثة يمنع بطلان ما يلزم على تقدير  
 بناء على اقتضاء البسيط الكرية على ما رسمت الفلاسفة وما في الكرية  
 الكرية انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع لا ينبغي على من يتبع كتب الحكمة  
 وادلة التي ذكرها فيها لا استنتاج الخلاصة فانه غلو تمام ثم انار الى منع  
 الملازمة بقوله وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون المعجزة مملوكة  
 جسم اخر وادلة الكرية لا يتم صريحا ان الجسم الاخر يلزم ان يكون  
 كرويا فوقه في الفرض لا يتم البنية والحاصل انه يجوز وجود عالم اخر  
 فلا بناء وجودها الان لما ذكره ارباب الارصاد في هبة الافلاك  
 وحركتها ولذا قال العلامة البضاوي في تفسير قوله تعالى عرضها الساء  
 والارض اعدت للمتقين وفيه دلالة ان الجنة تحاوقة وانها خارجية  
 عن هذا العالم قلت فاذا كان الجنة فوق السموات والارض  
 فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية بقاء الافلاك  
 السبعة قلت فيها زكوة شكوكا وادعاء على انهم ابقوا ما ابقوا  
 نادر الا منع حركات في باري الراي ولا احتياج للحركات السبع الى  
 الافلاك السبعة بل يجهل ان يتفق بجهل الافلاك السبعة للكواكب  
 السبعة نفس ويصير عن الحركة النوعية فيكون الثواب مكرمة في  
 حق النعم الحاصي لفلان رجل ويكون حركتها مستندة اليه هذا لا ينافي

ما ذكره النور

ما ذكره النور

بقوله تعالى وسيع كرمية السموات ان يجوز ان يكون الجنة فوق الكرم  
 ايضا لانه يفرض لما اكتفى في اوتينهم المعقولة فان قلت لا بناء وبعية  
 الكرم والسموات والارض ولالة للجنة ايضا فليكن فوق السموات  
 وحق الكرمي قلت يا اياه ظاهرا قول عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن  
 وقال النور في شرح صحيح مسلم ان اطفال المتركين في الجنة  
 وهذا هو الصحيح فان النور في التسمية من الاحاديث الصحيحة  
 الراجحة على ما نقله الشرح منها واول حديث الائمة وقال معقول  
 عليه السلام الوائدة والموادة في البناء القابلة التي كانت في الولد  
 في المواد لها واما الولد في النار كذا ذكره الشيخ لسان الدين ابن  
 حجر في نزعة المشكاة واجيب بمنع دلالة على اليوم في الاشجار  
 والاحوال في شرح المواقيت والامام الرازي بعد ما ارد وبنهاية  
 المعقولة في اثبات ما اعوه قال الجواب عنه اجابا لا دليلكم في نحو الفلك  
 لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاقوات ولا ينافي الاشارة لا بد  
 ان يكون خاصة لاننا نثبت الشفاعة في حق كل شئ ولا في جميع  
 الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معاندا ما الاجابية  
 المفضلة المذكورة في التفسير الكبير جميعا بين الادلة في الاجور  
 اجمال بعض الدلائل المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا  
 بتخصيص الادلة الدالة على النفي بالانفراد ومنه في التفاضل  
 وعدة هو الشفاعة الكبرى الذي حضر بعض العلماء المقام المحمدي  
 وبه عليه ما روي ان المؤمن يؤتون للشفاعة الى ادم ونوح وابراهيم  
 وعسرو وموى عليهم الصلوة والسلام ويقول كل منهم لست للشفاعة

قوله



فبما توفي فالتأويل على ربي في واده فبما نزل في قلبه فاذا رآه  
 وفوقه كما جاز فيه من آثار الله ان يدعوه ثم يقول ارفع محمد وقل  
 سمع واستمع ثم رفع والسك نقطة فارفع رأسك فاستمع على ربه فقام  
 ومحمد وبعينه ثم استمع ثم رفع فقام فقام فقام فقام فقام فقام  
 في النار الا ما قد حبه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم نزل هذه الآية عليه  
 ان يبعثه في ذلك مقامه محورا قال وهذا المقام المحمود الذي وعدتكم  
 صامه وقد يقال في هذه الآية شغور بان شفاعته لجميع الناس فنادى  
 امير امتي على ما روي في الكثر الاطوار في فانه يدل على تخصيصها بامته  
 فلا يجاب بان شفاعته وم الظلامته خاصة فهو سائر الناس حقيقة  
 اذ يرد عليه انه كيف يتبعه سائر الانبياء في شفاعته امته قال فما  
 ما اجيب به من ان الانبياء عليهم السلام لم يتبعوا من نفس الشفاعه  
 انما يتبعوا من البداية فيها فربوا بها بالشفاعة وهذا هو الباري  
 المذكورة في حديث الى حرمه زعم انه عليه السلام قال ان الله يوم  
 القيامة وزلا لان شفاعته الانبياء عليه السلام انما في شفاعته  
 والامه اولها النادر عرضون عليها عدوا وعشيا عن ضمير عليها  
 احراقهم بها يقال عرض الامام الاكبر على السيف راقتهم به وعدوا  
 وعشيا اي في حديثين الوفاين يعزبون وفيها بينهما الله اعلم بما  
 فاما ان بعدوا بجاش اخرا من العذاب ويفتر عنهم ويجوز ان يكونا  
 عمارة عن الدوام كذا في الكتاب عطف قوله ويوم تقوم الساعة  
 اذ جاء ال فرعون الذي العذاب يدل على ان الاول قبل يوم القيامة  
 والآية في حق الموتى فاذ لا الاعراب في القبر والما بالاماني

وبالاحياء

وبالاحياء

الامامة الاولى في الاحياء في القبر ثم الامامة فيه ايضا بعد سؤال منكر  
 ونكر ثم الاحياء في القبر هذا هو الثاني المستفيض بين المفسرين قالوا  
 والعرض مذكور الاحياء بين انهم عرفوا فيها قدرة الله تعالى على البعث  
 ولهذا قالوا فاعترفنا له بنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب التكبر  
 وانما لم يكونوا المحييين الذين لا لهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في  
 هذه الاحياء وحقب بعضهم الى ان الماد بالاماني ما ذكره بالاحياء  
 الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لا في مقصور من ذكر الامور  
 الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر في القبر فلا حية  
 الى ذكرها وعلى حديثي المفسرين في الاحياء في القبر ومن قال  
 بالاحياء فيه قال بالمسئلة والذات ايضا فقد ثبت ان الكل حق  
 واما حمل الامامة الاولى على الطر وملا الاحياء على احياء الدنيا  
 والاحياء عند الحشر لا تثبت بالاية الاحياء في القبر فير عليه  
 ان الامامة انما يكون بعد ما يقية الحيوة ولا صوة في اطار البطة  
 وايضا هو قول مدور من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين  
 الصبيان يألون ويدل عليه تلقين النبي صلى الله عليه وآله ابراهيم  
 من العالم الملكوت الملكوت من الملك والدار الدنيا الله مني اعظم من الملك  
 عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب الاول ان يكون فعل الله  
 او ما يقوم مقامه من التولا وذلك لان الذي يدعى من الله تعالى يحصل  
 بما ليس من قبلة ومثال التولا ما اذا قال مبعوث ان اضع لقدمي على  
 رأسك وانتم لا تقدرون عليه فتفعل ففجرا فانه معجز ال على صدقه  
 ولا فعل الله ثم فان عدم خلق القدرة على ذلك ليس فعلا بل هو عدم

صرف



ومن جعل الترتيب وجوديا بناء على انه الكف حذف او ما يفهم مقامه  
 من الترتيب لعدم الحاجة اليه قال شرط هذه كون المعجزة من فعل الله تعالى  
 الثاني ان يكون خارجا للعادة او لا اعجازا للرؤية فلا يدل على التيقن  
 وهو بمنزلة المصدق من الله تعالى الثالث ان يتعدى معادته  
 لان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون مقبولا بالحد الذي يعلم انه متعدي  
 له بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقول مدعي النبوة ان كنت نبيا  
 فاطهر مني ففعل بان وعي الله تعالى فاطهره الله تعالى فتكون ظهوره  
 وبلا على صدقه وتاخر لا منزلة التصريح بالحد الذي لم يدع على صدقه  
 لعدم تنزله منزلة مصديق بالله تعالى اياه فان الصحاح انه لا يخرج  
 عن المعجزة فبطل عدم حوزة من كونه معجزا انما يكون هو اذا عارض بعد البقاء  
 وما بناه التمر على التكذيب قال الامدي لا اعرف هذه الصورة خلافا  
 من الاحباب ولو حرم منها في الحال قال القاصو بطل الاعجاز لانه كان  
 الحق للتكذيب مضاد مثل التكذيب الضب والحقانة لا فرق بين استنار  
 الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورين بخلاف  
 الضب وسيرة المطهرة اه اشارة الى طريق اهل البصيرة في  
 اشارة نبوة عليه السلام والاول طريق القوام على وجوب عصمتهم  
 فيما لا المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم القول والاقرار في ذلك  
 مقللا لا ياتي الى بطلان دلالة المعجزة وهو بطلان منهم مدعومون  
 عن نفيه لا يخالف فيه الاخوتية وهو عندنا متفاد من السمع والجماع  
 الامة فبطل ظهور المعجزة في عند المنزلة من العقل بناء على اصلهم  
 في التيقن والتيقن لكنهم جوارا اظهر الكفر ثقبه يرد عليه انه يلزم

قوله صح

عدم اظهار الدعوة وايجز بتقصير دعوة ابراهيم وموسى عليه السلام  
 قلت لما يحكي ما بين اوله وآخره من التناقض اذ اوله من جوار  
 صدور الذين عنهم في الجملة بعد البعثة وانتهى عدم جوار صدور  
 عنهم بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاظهر من ذهبه وبقائه وان  
 كان مخالفا لما دل عليه جمهور علماء ما دل عليه اول كلامه ونحوها لمذهب  
 الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده فتأمل ونحو هذا  
 اي علم ان المارة بالاصل اكثر ثوبا وعم الذي قال الله تعالى منهم كانوا  
 الفا وتلثمها او اربماة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلعم على ان  
 يقاتلوا فرسانا لا يفرقوا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة اولدرة  
 بالحديبية على يد المؤمنين المنقرام فاعل من تحولهم وقام غانقي والوفاية  
 فطر الصبابة وهو عرف الزرع اسم لمن يقف نفسه عما يصرفه في الآخرة وله  
 ثلث مراتب الاول التقى عن العذاب بالحد باليقين من الزرع وعليه قوله تعالى  
 والذين هم كلمة التقوى والثانية الخوف عن كل ما يؤثم من فعل او ترك  
 حق الصغائر وهو المنقار بسم التقوى في الزرع والمعتز يقول تعالى  
 ولو ان اعمل القرى امنوا والتقوا وان لشت ان يتره مما يشغل سره  
 عن الحق وينتقل اليه بشارته وهو التقوى المعين المطلوب بقوله تعالى اتقوا  
 الله حق تقاة كذا في تفسير البيضاوي والدليل على حقيقة ما مضى  
 من حيث حبلى بل لا زكورا ووجد الزرق عند ما بلاليب ونباط  
 عليه ما رطب الحين من الحلة الباسنة وجعل هذه الامور معجزة لا تكربا  
 عليه السلام او اذ عاصا العيسر ومما لا يقدم عليه منصف كذا في  
 شرح المواقف وكذا احصاء احوال من شاعرت في ضللة عين مافه



بعده في سيرة شريين لم يكن معجزة ليهما ان عليه السلام او لا يظهر  
 عليه مقارنا للخرى واعلم ان مسألة الاسامة ليست من الاصول  
 بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجبه على المسلمين لقوله وم من لم يعرف  
 امام زمانه مات ميتة جاهلية صلى الله تعالى كما زعمت الشيعة  
 لعنه النبي عليه السلام بذلك وروى انه لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة  
 فريشا الفضة فتعجبوا السخالة وارادوا يلقوا من ابيها صلعم ويكرو  
 رجال الى ابي بكر وقالوا اهل لانه صبا حذر زعم انه ارسى به اللبنة الى بيت  
 المقدس وجاء فبدا ان يصيح قال اني لاصدق بما هو بعد من ذلك قسم  
 ابي بكر الصديق بذلك والحق عند الجمهور في هذا اي في الموضوع  
 والا لا ظنهم من حين المنازعة وانقادوا له على ما هو عادتهم في انقيادهم  
 لموضوع الكتاب والسنة وكيف يعتقدون حق الصحابة ورحمة الله تعالى  
 الموضوع واجما عنهم بخلاف نفي النبي صلعم وما يتوهم من انهم لم يظهروا  
 نفي النبي صلعم على نفيه قلد لان عليا ورضي الله عنه كان في غاية الشجاعة  
 والسلطة في الامور الدينية وفاضلهم مع علو بعضها ووجوه وصن  
 حسين وموسى النبي صلعم ولاده والعباس مع علو مرتبة كان معه لما  
 روى انه قال لعلي امدو بذلك لا يا بعدا حتى يقول الناس يا بع علم النبي وم  
 ابن عمه فلا يختلف فيه اثنان والبربر مع شجاعة كان ضو قتلانه  
 سدا سيف وقال لا ارضى خلافة ابي بكر وقال لعلي امدو صنيتم يا ابن  
 عبد مناف ان عليا عليكم تمنحي والله لا ملئ احوال و خيلا و رجلا  
 وكرو هذا الا مضاد خلافة ابي بكر فقال المهاجرين منا اعدو منكم  
 امبر فقال ابو بكر منا اسرار ومنكم الورداني واجتنب عليهم بقوله عليه

السلام الائمة من قرئ عليه فظهر انه لو كان على امامته على رضا اظهره  
 وتادعوا مع ابي بكر ومنه واما توقف على وجه سنة الشهر فانما كان لغاية  
 وحسنه بمون النبي عليه السلام وكثرة حزنه على موته وم فان الصحابة  
 ورضي الله عنهم وحشوا بعد موته وم حوزوا ان عمر وم كان يقول  
 ان النبي عليه لم يجد بل غاب عنا كما غاب موسى فومر وكان لا تقدم احد  
 ان يقول عنده ان النبي صلعم توفي وما كان عثمان الا يبكي ويحزن وكان  
 على رمل لا يتكلم مع احد من ائمة الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق رضى على  
 منابر النبي عليه السلام وقال يا عمر اما سمعت قوله تعالى انك ميت وانهم  
 مبيئون نسلي على وقال لا ولم اسمع بهذه الاية الا ان ثم تلى ابو بكر قوله  
 تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فان مات او قتل انقلبتم  
 على اعقابكم الا به فتلى الناس وزال عنهم الفخار ولما قضت سنة النبي  
 على على رضى ولكن حزنه اجتهاد وعزمه ان خلافة ابي بكر حق قبله على رضى  
 الاكثره و مصار امامته لجمعا عليه وروى انه تخلف عن بيعة ابي بكر على و  
 العباس وسقراط وغير فاسل اليهم بعد ذلك فجاء فقال ابو بكر للصحابة  
 هذا على ولا يبعثه عقده وهو باغي في رضى احد الا فانتم يا اخي ارجو  
 في بيعتكم اباي فان رأيتم بها غيري فان اول من ايايعة فقال على لا اؤد  
 لا ترى لها احدا غيري فبايعة هو سائر المتخلفين فقال يا ايها  
 لمن فيها وان كان عمر وجه قوله وان كان عمر انه اراد وان كان البيعة  
 له صعوبة لكمال صلاحية في الدين وعدم مساحقة في امر يدين تتابع  
 الحق وان كان من رضى نصرجه رضي الله عنه حين المنازعة اشارة الى  
 ان يكون المتابعة بلا غرور وعن علم ثم عمر الفاروق بدين الحق



والباطل برأيت الصائب فان وافق حكم الله في مواضع قبل نزوله  
منها ما روى عن ابي عبد الله رضي الله عنه ان من افاد صم يهوديا فادعاه  
اليهودي الى النذر وادعاه المنافق الى كعب بن السؤثم انهما احكما  
الي النبي عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نحاكم الى  
عمر رضي الله عنه فقال لليهودي لعمر رضي الله عنه فضر النبي عليه السلام  
فلم يرض بقتلنا ثم فحاصم اليك فقال عمر للمنافق كذبت فقال نعم فقال  
مكنا صمنا خرج السكيا فافقه فضر عن المنافق فضره ففقه  
هكذا افضل من لم يرض بقتلنا الله عز وجل قوله تعالى والي قرا الى  
الذي يرضون انهم استوا بما انزل اليهم من قبل الله يهودون  
ان نحاكموا الى الطباعون الاية فقال ابي عبد الله رضي الله عنه الحق والباطل  
فسمي الفادوق لذلك ومنها ما روى انه يوم لما من الحرام ذهب  
يعمر الى مقام ابراهيم فقال عمر ما نحاكمه مصلح فقال عليه السلام فخره  
امر الله فذل قوله الى واحد من مقام ابراهيم مصلح ومنها ما  
روى بها وقع في موضع واحد فان صيغة افضل موضوع  
للزيادة في معنى المصداق وهو ما لا بد لان الحديث المعتبر في المفضل  
والمتفقان في قوة النكرة فصاروا في الحديث والزيادة  
المعقولة في حقيقة التفضيل هو زيادة في قوة المصداق  
ولذا جاء ان يقال مثلا تريد اعلم من عمر رضي الله عنه وعمر اعلم من  
زيد في الطب كما ذكره الشارح في تكميلنا في قوله الجوزي وقنه  
تظن ان قد صرح صاحب المفتاح في بحث تعريف الامم ان الاجماع وقع  
على ان المصادر الغير المنوثة موضوعة للطبيعة من حيث هي

فانقول

فانقول بان المصدر المعتبر في الفعل والاشتقاق بمعنى الفاعل المنتزعة  
خلاف ما عليه الاجماع في الخلاف في النكرة موضوعة للفعل المنتزعة  
كما اختاره الشارح او الطبيعة من حيث هي كما اختاره سيد المحققين  
قد كرس فيها عد المصادر المذكورة في بوجه اطلاق الافضل  
على ان يكون بمعنى اكثر الثواب بانه اذا انصف قسم ما من الفضل بالزيادة  
انصف الطبيعة لا بشرط شئ بالزيادة وان انصف فزيد شئ بصفة  
مستلزم لا تضامه بها ولا نانا ولا قلنا زيد زيد على مذهب الطب والطب  
علم صدق ان زيد زيد على مذهب العلم فان قلت وان سلم ان تضام  
فزيد بالزيادة مستلزم لانضاق الطبيعة لها لكن صيغة التفضيل  
موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي الا الزيادة النائية من قبل  
فزيدها قلت ان المصريح به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا للزيادة  
في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المحصورة النائية من الطبيعة ومن  
مذهبها فلهذا البيان والذي وقع الخلاف فيه اذ رفع لما  
اورد عليه من ان المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض وسمع  
كل فرقة اطلاق الافضل على غير من اعتقد افضل غير مستقيم  
على تقدير ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في نفس المصدر  
بوجه ما وجه الدفع على ما في صواب الجوزي هو انهم اختلفوا في الافضلية  
من حيث الصواب لا الافضلية بالمعنى الذي توجه المورد او لا ينكر  
احد من اهل السنة ورجحان على لما في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل  
وعن محمد بن حنيفة انه قال قلت لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه  
قال ابو بكر قلت نعم من قال عمر حقة ان يقول نعم عثمان فقلت نعم انت

افتران



انت فقال اما انا فاص من المسلمين وقد على رضى بفضل ابي بكر  
ثم عظمى على منبر الكوفة ابيض ومن اراد تفصيل ما سبقنا بالاختفاء  
الذين المهديين رضوان الله عليهم اجمعين فقلبه بكتاب  
الصواعق في الرد على الرافضة والروادق للشيخ الامام الفضل  
المحدثين من المتأخرين ابن حجر الهيتمي روح الله ووصيه وجعله اعيان  
عروا الجنان فتوبه فانه بليته بياننا بمدفع سنة لله هلاك الارذال  
الذين يدعون انهم شيعة على حاشا هم من ذلك انما هو شيعة ابليس  
فانه التولى على عقولهم واضلهم صلا لا يعيدوا فآتاهم الله انى يؤفكون  
فالحمد لله الذى جعلنا من ابغى حجة الصحاية في قلبه اوضح انت  
الله تعالى اذ اراد الخواجا ان يفي في قلبه حجة الصحاية رضوان  
الله تعالى عليهم اجمعين تمت الحاشية المصنوعة لولانا  
حيدر على اجدان الدواني في غرة شعبان سنة ١٢٠٢

من يوم الخميس

أم





